المسايرة

فى علم الكلام

والعقائد التوحيدية المنجية فى الآخرة

للعلامه الكمال بن الهمام الحنفي المتوفى سنة ٦٨١ هـ

راجع أصولها وعلق عليها



المدرس بالقسم الثانوى بالجامع الازهر

(الطبعة الاولى)

نقلت عن نسخة خطية محفوظة بدار الكتب الملكية تحت رقم ٢٠١ وقوبلت على عدة نسخ أخري

تطلب من محمود على صبيح صاحب المكتبة المحمودية التجارية
الكائن مركزها العمومى بميدان الجامع الازهر بمصر

المطبعة المحمودية التجارية بمصر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله بارىء الأمم (١) ، ومُوْلِي النعم (٢) الذى لاراد لما حكم ، ولامانع لما أعطى وقسم ، المنفرد (٣) فى وجوده بالقدم ،

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي لم يتخذ ولدا ولم يكن له شريك في الملك ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد المؤيد بالحجة الساطعة والمعجزة الباهرة ، وعلى آله وأصحابه الذين آزروه ونصروه ، وعلى من تبعهم بأحسان الى يوم الدين ، وبعد فهذه كلمات فى غاية الايجاز أردنا بها أيضاح المغلق وبيان المبهم من كتاب المسايرة للكمال بن الهمام ، والله المسئول أن يجعل عملنا خالصا لوجهه الكريم أنه حسبنا وعليه التكلان

(١) تقول برأ الله الخلق وذرأهم أى أوجدهم فالبارىء الموجد ، وقيل هو الخالق على وجه البراءة من التفاوت والتنافر ، والمراد بالأمم أنواع الحيوان (٢) المولي : المانح والمعطى ، أو هو الذي يتابع عليك أحسانه مأخوذ من الولى — بفتح الواو وسكون اللام — : وهو المتابعة (٣) فى في بعض النسخ المتفرد — بدل المنفرد — بموحدة — والمعني واحد تقول انفردت بالأمر وتفردت به اذا جعلته لك وحدك

الحاكم على من سواه بالفناء والعدم ، ثم يعيدهم لفصل القضاء بينهم فيأخذ للمظلوم ممن ظلم ، ويجزى كل نفس بما عملت حسب ما علم تعالى وجرى به القلم ، ويتدارك بعفوه من شاء ومن شاء منه انتقم ، له الامر كله لا يسأل عما فعل واحتكم ؛ والصلاة والسلام على عبده ورسوله سيد العرب والعجم ، المبعوث الى الجن والانس بالشرع القويم المشتمل على المصالح والحكم ، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه معادن الفخار والكرم ، ما أضاء نجم وأفل (١) وهطل غيث وانسجم (٢) وسلم تسليما

وبعد : فان بعض الفقراء من الإخوان كان قد شرع فى قراءة الرسالة القدسية للامام الحجة أبى حامد محمد الغزالى (٣) تغمده الله برحمته ، واسكنه دار كرامته ، فلما توسطها أحب ان أختصرها وأحببت فشرعت على هذا القصد ، فلم أستمر عليه الا نحو ورقتين ،

---

(١) أفل النجم — من بابي دخل وجلس — غاب وغرب (٢) هطل المطر — من باب ضرب — تتابع ، والمراد بالجملتين دوام الصلاة على النبي من غير التقيد بزمان دون زمان (٣) هو حجة الاسلام وفخار المتكلمين وعمدة الفقهاء وشيخ المتصوفة أبو حامد محمد بن محمد الغزالى الطوسى صاحب امام الحرمين الجويني وأفضل تلاميذه ، المولود بطوس أحدي مدن خراسان سنة ٤٥٠ هـ والمتوفى بها سنة ٥٠٥ هـ

وتعرض للخاطر استحسان زيادات أرانى الذى يرينى (1) أن ذكرها مهم، وانه تتميم لطالب الغرض، فلم يزل يزداد حتى خرج عن القصد الاول، فلم يبق الا كتابا مستقلا غير انه يسايره فى تراجمه، وزدت عليها خاتمة ومقدمة، وربما أوردت حاصل تراجم عديدة فى ترجمة واحدة، وبالغت فى توضيحه وتسهيله، أذ لم أضعه الا ليسهل على الأوساط والمبتدئين، وها هو ذا، والله أسأل أن ينفعنى به ومن قرأه فى الآخرة، انه المولى لكل جميل، وهو حسبي ونعم الوكيل

وسميته كتاب المسايرة فى العقائد المنجية فى الآخرة، وينحصر - بعد المقدمة - فى أربعة أركان وخاتمة فى الايمان والاسلام وما يتصل بهما :

الركن الاول فى ذات الله تعالى، (الثانى) فى صفاته، (الثالث) فى أفعاله، (الرابع) فى صدق الرسول صلى الله عليه وسلم، وينحصر كل ركن منها فى عشرة أصول،

---

(١) فى بعض النسخ (يريني) مضارع أراه والمعني أن الذى يخلق فى الرؤيا القلبية وهى الرأى قد أراني الخ، وفى بعض النسخ (براني) بباء موحدة تحتية - أى خلقني

الركن الاول فى معرفة الله تعالى ، وينحصر فى عشرة أصول، وهى : العلم بوجود الله تعالى ، وقدمه ، وبقائه ؛ وانه ليس بجوهر، ولا جسم ، ولا عرض ، ولا مختص بجهة ، ولا مستقر على مكان ، وانه يرى ، وأنه واحد

﴿ المقدمة فى تعريف الفن ﴾

والكلام معرفة النفس ماعليها من العقائد المنسوبة الى دين الاسلام عن الادلة علما وظنا فى البعض منها ، وتعيين محال وجوب العلم كمعرفته تعالى وصفاته الذاتية والظن كبعض شروط النبوة وكيفية اعادة المعدوم والسؤال فى القبر من خارج [١] ، والحاصل منها معادا من اعادة النظر خارج من حيث هو كذلك ؛ داخل من حيث حصوله الاولى ، وهى حيثية ثابتة له ، ومباحث الامامة ليست منه بل من المتممات ، وموضوعه المعلومات التى يحمل عليها ماتصير معه عقيدة دينية ، أومبدأ لذلك [٢]

---

(١) من خارج : متعلق بمحذوف خبر لقوله تعيين والمقصود ان هذه الاشياء المذكورة لاتؤخذ من تعريفه للكلام وانما تؤخذ من خارجه

(٢) ذكر من مبادىء علم الكلام حده وموضوعه فقط ، ونحن نذكر مابقى مما تمس الحاجة اليه . فأما غايته فأن يصير الايمان والتصديق بالاحكام

الأصل الاول العلم بوجوده (١) ؛ وقد أرشد سبحانه اليه بآيات نحو « ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار

الشرعيـة محكما ، واما مسائله فهي القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية ، واما حكمه فأنه فرض كفاية بمعني انه يجب ان يكون في كل قطر من الأقطار قائم بالحق مشتغل بهذا العلم يقاوم دعاة المبتدعة ويستميل أهل الفطر كافة . اما ازالة الشك وتطهير القلب عن الريب ففرض عين فى حق من اعتراه الشك

(١) اعلم أن حجة الاسلام قد ذكر فى بعض كتبه أن مناهج الادلة متشعبة وطرقها كثيرة ولكن التى يعني علماء الكلام بأقامتها على دعاويهم لاتكاد تخرج عن ثلاثة مناهج : الاول السبر والتقسيم وهو أن يحصر الأمر في قسمين مثلا ثم يبطل أحدهما فيلزم منه ثبوت الآخر ، وذلك كما تقول : العالم أما حادث وأما قديم ومحال أن يكون قديما فيلزم منه ألبتة أن يكون حادثا ، الثاني أن تقيم البرهان على صحة دعواك بمقدمتين ترتبهما على وجه خاص يعلم من مباحث علم المنطق فأذا سلمهما الخصم ثبتت دعواك وذلك كما تقول فى اثبات حدوث العالم : العالم لا يخلو عن الحوادث وكل ما لايخلو عن الحوادث فأنه حادث . فأنه لايتصور أن يقر لك الخصم بصحة المقدمتين ثم يستطيع أنكار صحة الدعوى . الثالث : ألا تتعرض لأ ثبات دعواك بل تبين بطلان دعوي الخصم بأن تذكر أن القول بها يفضي الى محال وما يفضى ألى المحال فهو محال مثله ، وذلك كأن تقول لمن يدعى أن دورات الفلك لانهاية لها وأنت تدعى تناهيها : لو صح أن دورات الفلك لاتتناهى للزم صحة أن مالانهاية له قد انقضى وفرغ منه ولكن القول بأن مالانهاية

والفلك التى تجرى فى البحر » وقوله « أفرأيتم ماتمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون » و « أفرأيتم ماتحرثون أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون » و « أفرأيتم الماء الذى تشربون أأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون » و « أفرأيتم النار التى تورون أأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون » فمن أدار نظره فى عجائب تلك المذكورات اضطره الى الحكم بأن هذه الامور مع هذا الترتيب المحكم الغريب لا يستغنى كل عن صانع أوجده وحكيم رتبه ، وعلى هذا درجت كل العقلاء الا من لا عبرة بمكابرتهم ، وانما كفروا بالاشراك ونسبة بعض الحوادث الى غيره تعالى وانكار ماجعل الله سبحانه انكاره كفرا كالبعث واحياء الموتى ، كالمجوس بالنسبة الى النار ، والوثنيين بالاصنام ، والصابئة بالكواكب ، واعترف الكل بأن خالق السموات والارض والألوهية الاصلية لله تعالى ، قال تعالى « ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله » فهذا كان فى فطرتهم ، ولذا كان المسموع من الانبياء دعوة الخلق الى التوحيد

له قد انقضى باطل فيلزم بطلان ماأدى اليه وهو ادعاء عدم تناهى دورات الفلك . فافهم ذلك واجعله نصب عينيك

شهادة أن لااله الا الله دون أن يشهدوا أن للخلق ألها ، وقد رتب العلماء النظار لاثباته مقدمتين ، العالم حادث ؛ والحادث لايستغنى عن سبب يحدثه ، أما الثانية فضرورية [(١)] ، ونبه عليها بأن اختصاص حدوث الحادث بوقت دون ماقبله وما بعده مفتقر بالضرورة الى مخصص ، وأما الاولى . فالأعراض ظاهرة الافتقار ، وهى أيضا قائمة بالجسم ، فاذا ثبت حدوثه ثبت حدوثها ، ويدل على حدوث الاجسام انها لاتخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان ومالايخلو عن الحوادث فهو حادث ؛ أما الاولى فظاهرة [(٢)] ، وأما الثانية [(٣)] فما شوهد من تعاقبهما وانقضائهما مُشاهَدٌ فيه حدوث كلٍ منهما بعد عدمه ، ومالم يشاهد الاساكنا كالجبال مثلا يجوز

(١) لأن المعدوم المستمر العدم لا يتبدل عدمه بالوجود مالم يتحقق أمر من الأمور يرجح جانب الوجود على استمرار العدم ، وهذا المقدار أذا حصل فى الذهن معني لفظه كان العقل مضطرا ألى التصديق به

(٢) الأولى هى قوله « أن الأجسام لاتخلو عن الحركة والسكون» وظهورها لأنه لايستريب عاقل قط في ثبوت الاعراض في ذاته من الآلام والأسقام والجوع والعطش وسائر الاحوال ومنها الحركة والسكون

(٣) الثانية هى قوله « وهما حادثان » ومعني هذا أن الاعراض التي منها الحركة والسكون حادثة ، أما حدوث الحركة فمحسوس وأن فرض جسم

عليه الحركة بزلزلة مثلا وغيرها ، وكذا قلبه ذهبا ونحوه ، وتجويزه تجويز عروض الحوادث ، ومحل الحوادث حادث على مانبين، ولان [١] السابق لو ثبت قدمه استحال عدمه ، على مانبين فى وجوب بقاء البارى جل ذكره ؛ وتجويز طريان الضد تجويز العدم [٢] وأما الثالثة [٣] . فلو لم يكن كذلك لكان قبل كل حادث حوادث

ساكن ففرض حركته ليس بمحال بل نعلم جوازه بالضرورة وأذا وقع ذلك الجائز كان حادثا وكان معدما للسكون فيكون السكون أيضا قبله حادثا لأن القديم لا ينعدم

(١) هذا وجه ثان لأثبات حدوث الحركة والسكون فالواو عاطفة لقوله لأن ألخ على قوله فما شوهد من تعاقبهما الخ

(٢) المعني أنك أذا جوزت أن تطرأ الحركة على محل ساكن فقد جوزت انعدام ما كان موجودا وهو السكون وذلك لأنهما ضدان فلا يمكن اجتماعهما

(٣) هى قوله «مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث» وأثباتها بأبطال دعوى الفلاسفة المنكرين لحدوث العالم . وذلك بأن يقال لهم لو كان العالم قديما بعد ما استبان أنه لا يخلو عن الحوادث للزم وجود حوادث لاأول لها وللزم أن تكون دورات الفلك غير متناهية وذلك محال لانه لو ثبت لكان قد انقضى مالا نهاية له ووقع الفراغ منه وانتهى ومن المحال البين أن يتناهى مالا يتناهى ويفرغ مالا يفرغ وينقضى مالا ينقضى ، وأيضا لو ثبت أن دورات الفلك لاتتناهى للزم أن يوجد عددان أحدهما اقل من الآخر وهما غير متناهيين وهذا بين

لاأول لها مترتبة كما تقول الفلاسفة فى دورات الافلاك ، فلم ينقض
مالاأول له من الحوادث لم تنته النوبة الى وجود الحادث الحاضر
وانقضاءُ مالاأول له محال لانك اذا لاحظت الحاضر ثم انتقلت الى
ماقبله وهلم جرا على الترتيب لم تفْضِ الى نهاية والا لكان لها أولْ
وهو خلاف المفروض فوجود الحادث الحاضر محال ، لكنه ثابت
فانتفى ملزومه وهو وجود حوادث لاأول لها فانتفى ملزومه وهو
كون مالايخلو عن الحوادث قديما فمالا يخلو عن الحوادث حادث
وهذا العالم لايخلو عن الحوادث فهذا العالم حادث ، واذا ثبت
حدوثه كان افتقاره الى الموجد معلوما بالضرورة وذلك الموجد هو
سبحانه المعنى بالاسم الذى هو الله

الاصل الثانى [1] أنه تعالى قديم لاأول له ، أى لم يسبق وجوده

الفساد ظاهر البطلان ، وبيانه أن الشمس عندهم تدور فى كل سنة مرة
والقمر يدور فى كل شهر مرة فتكون عدد دورات الشمس أقل من عدد
دورات القمر فكيف يكونان غير متناهيين وأحدهما أكثر من الثانى ، وأذ
ظهر بطلان اللازم فأن الملزوم أيضا باطل

(١) الدعوى هنا هى «أن الله تعالي قديم» ومعنى قدمه أن وجوده غير مسبوق
بعدم فليس معناه تطاول الزمن وتقادم العهد لأن هذا فى الحوادث وليس
هو معني زائدا على ذات القديم فيلزم أن يقال أن ذلك المعني أيضا قديم

عدمه ، لانه لو كان حادثا لافتقر الى محـدث ، فينتقل الـكلام الى ذلك المحدث ، فان كان قديما فهو المراد بالله ، والا نقلنا الـكلام الى محدثه ، وهـكذا ، وان تسلسل لزم عدم حصول حادث منها أصلا بأولى مماذكرناه فى حوادث لاأول لها؛لان هذا الترتيب عِلّي غير أن ايجاد كلٍّ للآخر بالاختيار ، وذلك لم يفرض فيه غيرُ مجرّدِ ترتب تلك الحوادث ، لـكن حصول الحوادث ثابت ، فيجب أن ينتهى الى موجود لاأول له ولايراد بالاسم الذى هو الله الا ذلك الموجـد تعالى وتقدس عن كل نقيصة

الأصل الثالث [1] ان الله تعالى أَبَدِيّ ليس لوجوده آخر ،

يتقـدم زائد عليه فيتسلسل الى غير نهاية ، واثبات هذه الدعوي بأ بطال نقيضها وهو حدوثه تعالي على الوجه الذى ذكره المصنف

(١)ندعى فى هذا الأصل «أن صانع العالم باق لايزال» ونبرهن على ذلك بأن الذي يثبت قدمه يستحيل أن يطرأ عليه العدم ، و بيان هذا أن كل طاريء فلا بد له من سبب من حيث أنه طاريء لامن حيث أنه موجـود فكما افتقر تبدل العدم بالوجود الى مرجح للوجود على العـدم كما ذكرنافى برهان حدوث العالم فكذلك يفتقر تبدل الوجود بالعدم الى مرجح للعـدم على الوجود وهذا المرجح اما أن يكون فاعلا بعدم القدرة وأما أن يكون ضدا وأما أن يكون انقطاع شرط من شروط الوجود وليس يتصور البتة

أى يستحيل أن يلحقه عدم ، لانه لو جاز عدمه فاما بنفسه او بعدم يضاده ، والاول باطل : لأنه لما ثبت أنه الموجود الذى استندت اليه كل الموجودات ثبت عدم استناد وجوده الى غيره فيلزم أن يكون من نفسه ، فاذا ثبت أن وجوده مقتضى ذاته استحال أن تؤثر عدمها لأن مابالذات لايتخلف عنها ، وكذا الثانى : لان ذلك الضد المقتضي نفيه إما قديم أو حادث ، لايجوز الاول والا لم يوجد معه من الابتداء أصلا لان التضاد يمنع الاجتماع ، وقد ثبت وجوده تعالى ومحال وجوده فى القدم ومعه ضده ، ولا الثانى اذ ليس الحادث فى مضادته للقديم بحيث يقطع بأولى من القديم فى مضادته للحادث بحيث يدفع وجوده بل القديم أولى بدفع وجود ضده الحادث من الحادث فى قطع وجود ضده القديم لان الدفع أهون من الرفع والقديم أقوى من الحادث

أن يسند أمر هذا الترجيح الى القدرة لأن الوجود شيء ثابت والعدم ليس بشيء فيستحيل أن يكون فعلا واقعا بأثر القدرة ، فأما أن يكون الذى أعدمه هو ضده فباطل لأن الضد أن فرض حادثا اندفع وجوده بمضادة القديم وكان ذلك أولى من أن ينقطع به وجود القديم ومحال أن يكون له ضد قديم كان موجودا معه فى القدم ولم يعدمه ثم أعدمه الآن ، وأما أن

الاصل الرابع [1] أنه تعالى ليس بجوهر يتحيز ، والا لكان إما متحركا فى حيزه أو ساكنا وهما حادثان ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، بما قدمناه ؛ فأن [2] سماه أحد جوهرا ثم قال لا كالجوهر فى التحيز ولوازم التحيز فانما خطؤه فى التسمية

يكون انعدامه لانعدام شرط وجوده فباطل لأن الشرط ان كان حادثا استحال أن يكون وجود القديم مشروطا بحادث وان كان قديما فأن الكلام فى استحالته كالكلام فى استحالة ضد قديم

(١) دعوانا فى هذا الاصل « أن صانع العالم ليس بجوهر متحيز » وبرهاننا على ذلك أنه قد ثبت قدمه ، فاذا قلنا أنه جوهر يتحيز لزم أن تكون له صفات الجواهر من عدم الخلو عن الحركة أو السكون الحادثين . وذلك اللازم باطل لأنه لوكان لا يخلو عنهما فهو حادث اذ ما لا يخلو عن الحوادث حادث وكيف يتصور هذا بعد قيام الدليل على أنه قديم

(٢) المعني أن العقل عندنا لا يمنع من اطلاق الألفاظ فلو سماه أحد جوهرا وهو لا يعتقده متحيزا فلا يمنع عنه الا لحق اللغة أو الشرع ، اما حق اللغة فأن زعم أنه اسمه على الحقيقة فهو كاذب وأن زعم أنه استعارة فان صلح للاستعارة لم ينكر عليه بحق اللغة وأن لم يصلح كان مخطئا عند أهل اللغة ولا يستعظم منه ذلك الا بمقدار استعظام صنيع من يبعد فى الاستعارة ، وأما حق الشرع من حيث جواز ذلك وتحريمه ففيه رأيان : أحدهما أن يقال لا يطلق اسم فى حقه تعالى الا باذن وهذا لم يرد فيه اذن فيحرم ، وثانيهما أن يقال لا يحرم الأطلاق الا بالنهي وهذا لم يرد فيه نهي فيجوز ، وليس يخفي أن

الاصل الخامس [١] انه تعالى ليس بجسم ، وهو المؤلف من جواهر لاتتجزأ، وإبطال كونه جوهرا يستقل به مع زيادة لوازم تقتضى الحدوث كالهيئة والمقدار والاجتماع والافتراق ، فان سماه احد جسما وقال لا كالاجسام يعنى فى نفى لوازم الجسمية فانما خطؤه فى اطلاق الاسم كالاول بالاجماع ، فانه لم يوجد فى السمع مايسوّغ اطلاقه ليجوز على قول القائلين بالاشتقاق فى الاسماء ، ولأن شرطه بعد السمع ان لايوهم نقصا واسم الجسم يقتضيه من حيث اقتضاؤه الافتقار وهو أعظم مقتض للحدوث فمن أطلقه فهو عاص بل قد كفّره بعضهم ، وهو أظهر : فان اطلاقه مختارا بعد علمه بما فيه من اقتضاء النقص استخفاف ، واما ثبت انتفاء الجسمية ثبت انتفاء لوازمها ، فليس سبحانه بذى لون ولارائحة ولاصورة ولاشكل ولامتناه ولاحال فى شىء ولامحلّ له

مبني هذين الرأيين على الاختلاف فى أن الاصل الاباحة أوالتحريم

(١) الدعوي « أن صانع العالم ليس بجسم » والدليل على ذلك أنه لما ثبت أنه ليس بجوهر فالقول بانه جسم ـ مع أن كل جسم فهو متألف من جوهرين متحزين ـ باطل ، وأيضا لو كان جسما لكان مقدرا بمقدار مخصوص وكونه مقدرا بهذا المقدار دون ماهو أقل أو أكثر منه أمر جائز لايترجح

الاصل السادس [1] انه تعالى ليس عرضا لان العرض مايحتاج الى الجسم فى تقومه فيستحيل وجوده قبله ، والله تعالى قبل كل شيء وموجده ، ولأنه تعالى موصوف بالحياة والعلم والقدرة وغيرها مما سنبينه وليس العرض كذلك؛ وقد تحصّل الى هنا أن العالَم كلّه جواهرٌ وأعراضٌ [2] ؛ وانه تعالى موجود قائم بنفسه ليس جوهرا ولا عرضا ، فلا يشبه شيئا كما قال تعالى « ليس كمثله شيء »

الا بمخصص ومرجح كما سبق فهو حينئذ مفتقر الى مخصص يتصرف فيه فيقدره بمقدار مخصوص فيكون مصنوعا لا صانعا ومخلوقا لا خالقا وقد قام البرهان على أن ذلك باطل

(١) ندعى فى هذا الاصل « أن الصانع ليس بعرض » والعرض هو مايستدعى وجوده ذاتا يقوم بها وهذه الذات جسم أو جوهر ، ونبرهن على صحة دعوانا بدليلين تقرير أحدهما أنه لو جاز أن يكون عرضا للزم حدوثه لأنه قد ثبت أن الجوهر والجسم اللذين هما محل العرض حادثان واذا كان المحل حادثا فلا بد أن يكون الحال فيه حادثا أيضا ، لكن حدوثه باطل بالدليل السابق فبطل مايؤدى اليه وهو كونه عرضا ، وتقرير الثاني أنه لو كان عرضا لما صح اتصافه بالقدرة والارادة ونحوها لانها لا تعقل الا لموجود قائم بنفسه والعرض ليس كذلك ولكن عدم صحة اتصافه بهذه الصفات باطل بالأدلة فيبطل مايستلزمه وهو أن يكون عرضا

(٢) اعلم أن كل موجود فأما أن يكون متحيزا وأما أن يكون غير متحيز ، فان كان متحيزا فأن لم يكن فيه ائتلاف فهو الجوهر الفرد وان كان فيه ائتلاف

الاصل السابع [1] أنه تعالى ليس مختصا بجهة لان الجهات التي هي الفوق والتحت واليمين الى آخرها حادثة باحداث الانسان ونحوه مما يمشى على رجلين فان معنى الفوق مايحاذى رأسه من فوقه، والباقى ظاهر ، وفيما يمشى على أربع أوعلى بطنه مايحاذى ظهره من فوقه ، ثم هى اعتبارية فان النملة اذا مشت على سقف كان الفوق بالنسبة اليها جهة الارض لانه المحاذى لظهرها ، ولو كان كلّ حادث

فهو الجسم ، وان كان غير متحيز فان كان وجوده يستدعى جسما يقوم به فهو العرض وان كان وجوده لا يستدعى جسما يقوم به فهو الله تعالى

(١) اعلم أن قولنا « الشيء في حيز » يعقل بوجهين أحدهما أنه يختص به بحيث يمنع مثله من أن يوجد بحيث هو وهذا هو الجوهر ، والثاني أن يكون حالا فى الجوهر فانه قد يقال أنه بجهة ولكن بطريق التبعية وهذا هو العرض فليس معني كون العرض فى جهة كمعني كون الجوهر فى جهة بل الجهة للجوهر أصالة وللعرض بطريق التبع للجوهر . وليس للتحيز فى جهة معني سوى هذين ومن هنا تعلم استحالة الجهات على غير الجواهر والاعراض . فان زعم أحد أن الصانع متحيز فى جهة بأحد هذين المعنيين فانا نبرهن على بطلان دعواه بما ذكرناه فى نفى كونه جوهرا أو عرضا، وأن ادعى للتحيز معني آخر فهو مطالب بكشفه وايضاحه. وأيضا فان اختصاصه بجهة يستدعى احتياجه الي مخصص وهو باطل . و بيان ذلك أن اختصاصه ببعض الجهات المعينة ليس واجبا لذاته بل هو جائز فيحتاج الى مخصص يخصصه ويكون في

مستديرا كالكرة لم توجد واحدة من هذه الجهات ، وقد كان تعالى في الازل ولم يكن شيء من الموجودات ، فقد كان لا في جهة ، ولان معنى الاختصاص بالجهة اختصاصه بحيز هو كذلك ، وقد بطل اختصاصه بالحيز لبطلان الجوهرية والجسمية ، فان أريد بالجهة غير هذا مما ليس فيه حلول حيز ولا جسمية فليبين حتى ينظر فيه أيرجع الى التنزيه فيخطأ في مجرد التعبير أو الى غيره فيبين فساده [١]

الاصل الثامن أنه تعالى استوى على العرش مع الحكم بانه ليس كاستواء الاجسام على الاجسام من التمكن والمماسة والمحاذاة بل بمعنى يليق به هو سبحانه أعلم به ، وحاصله وجوب الايمان بأنه

الاختصاص معني زائد على ذاته ومايتطرق الجواز اليه يستحيل قدمه لأن القديم عبارة عن الواجب الوجود من جميع الجهات

(١) الدعوي في هذا الاصل «أن الله تعالى منزه عن أن يوصف بالاستقرار على العرش » والدليل على ذلك أن كل مستقر على جسم ومتمكن عليه لابد أن يكون مقدرا بمقدار ما ، لانه أما أن يكون أكبر منه أو أصغر أو مساويا له وكل ذلك لايخلو عن التقدير وهو باطل على الله تعالي . وأيضا لوجاز أن يماسه جسم من جهة ما لجاز أن يماسه من سائر الجهات فيصير محاطا وذلك فضلا عن استحالته لم يقل بتجويزه أحد . وعلى الجملة فانه لا يستقر على الجسم ألا جسم ، ولايحل فيه ألا عرض، وقد بان أنه سبحانه ليس بجسم ولا عرض

استوى على العرش مع نفي التشبيه فاما كون المراد أنه استيلاؤه على العرش فأمرٌ جائزُ الارادةِ،اذلادليل على ارادته عيناً،فالواجب عينا ماذكرنا ، واذا خيف على العامة عدمُ فهمِ الاستواء اذالم يكن بمعنى الاستيلاء الابالاتصال ونحوه من لوازم الجسمية وان لاينفوه فلابأس بصرف فهمهم الى الاستيلاء فانه قد ثبت اطلاقه وارادته لغة فى قول الشاعر :

قد استوى بشر على العراق

وقوله : فلما علونا واستوينا عليهم * جعلناهم مرعى لنسر وطاير .

وعلى نحو ماذكرنا يجرى كل ماورد مما ظاهرُه الجسميةُ فى الشاهد كالاصبع والقدَم واليد ، يجب الايمان به ، فان اليد وكذا الاصبع وغيره صفةٌ له تعالى لا بمعنى الجارحة بل على وجه يليق به هو سبحانه أعلم به، وقد تؤول اليد والاصبع بالقدرة والقهر،واليمينُ فى قوله صلى الله عليه وسلم للحجر:(يمين الله فى الارض) على التشريف والاكرام لِما ذكرنا من صرف فهم العامة عن الجسمية وهو ممكن أن يراد ولا يُجزم بأرادته،خصوصاعلى قول أصحابنا أنها من المتشابهات وحكم المتشابه انقطاعُ رجاءِ معرفة المراد منه فى هذه الدار ، وإلا

لكان قد علم

الاصل التاسع[1] أنه تعالى مرئى بالأبصار فى دار القرار، اما نقلا فاقوله تعالى: «وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة» وقوله صلى الله عليه وسلم: « هل تضامون فى رؤية القمر ليلة البدر ليس بينكم وبينه سحاب كذلك ترون ربكم » ونفس سؤال موسى صلى الله عليه وسلم الرؤية إذ لا يسأل نبي كريم من أولى العزم الرب جل وعلا مايستحيل عليه / أرأيت المعتزلى اعلم بالله سبحانه من نبيه موسى حيث علم ممايجب

---

(١) انما ذكر المصنف هذا الاصل فى الركن المتعلق بمعرفة الله تعالى لأمرين (الاول) أنه قصد أن يبين كيف يجمع بين اثبات الرؤية ونفى الجهة الذي أقام عليه البرهان قبل هذا الاصل: (الثاني) أنه أراد أن يفهم أنه سبحانه وتعالى مرئي لوجوده ووجود ذاته كما هو مذهب أهل السنة فليست الرؤية لفعله ولا لصفة من الصفات، والمراد بهذا أنه من حيث ذاته مستعد لأن تتعلق به الرؤية وأنه لامانع ولامحيل فى ذاته، وذلك من قبل أن كل ذات موجودة فواجب أن تكون مرئية كما انه واجب ان تكون معلومة، فان امتنعت الرؤية فلأمر آخر خارج عن الذات، وذلك مثل ان تقول الماء الذى فى هذا النهر يروى والخمر التي في هذا الدن مسكرة فان من البديهى انهما يرويان ويسكران عند الشرب : وبعد فالكلام فى الرؤية يتعلق بها من ناحيتين (الاولى) جوازها عقلا: (والثانية) وقوعها : اما الاولى فدليلها

لله وما يستحيل عليه مالا يعلمه نبيه وكليمه صلى الله عليه وسلم، وأما عقلا فلأنه غير مؤد الى محال فوجب أن لا يعدل عن الظاهر اذ العدول عنه عند عدم امكانه ، وذلك أن الرؤية نوع كشف وعلم للمدرك بالمرئى يخلقه الله تعالى عند مقابلة الحاسة بالعادة فجاز أن يخلق له هذا القدر من العلم بعينه من غير أن ينقص منه قدر الادراك

يؤخذ مما أسلفنا من ان الرؤية تتوقف على مجرد الوجود الثابت قطعا لله تعالى، وانما انكر المعتزلة الرؤية لأنهم ظنوا انا نريد بها حالة تساوي الحالة التى يدركها الرائى عند النظر للاجسام والألوان وهيهات فأنا نعترف باستحالة ذلك فى حق الصانع تعالى وتقدس ، وتفصيل ذلك فى المطولات ونحن لم نضع تعليقاتنا الا على شرط الايجاز. واما الناحية الثانية فلا سبيل الي ادراكها الا من الشرع وقد دل الشرع على الوقوع ونواحى ادراك ذلك منه كثيرة حتى ليمكن ادعاء الاجماع على الاولين فى ابتهالهم الى الله فى طلب لذة النظر الى وجهه الكريم ومن اقوي مايدل على الوقوع سؤال موسى عليه السلام في قوله (ارني انظر اليك) فانه يستحيل ان يخفي على نبي من انبيائه تعالى انتهي منصبه فى النبوة الي ان يكلمه الله شفاها ان يجهل من صفاته تعالي شيئا ثم يدعى المعتزلة علمه وهذا معلوم على الضرورة فان الجهل بكونه ممتنع الرؤية عند الخصم يوجب الكفر اوالضلال، ثم انه تعالى ليس فى جهة وذلك شيء يعلمه موسى ويعتقده فسؤاله الرؤية بعد هذا دليل ان رؤية ماليس فى جهة ليست من المحال

من غير مقابلة بجهة معها مسافة خاصة واحاطة بمجموع المرئى كما قد نخلقه من غير مقابلة لهذه الحاسة أصلا كما روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال لهم: « سووا صفوفكم فأنى أراكم من وراء ظهرى » وكما أنا نرى السماء ولا نحيط بها ، وكما يرانا الله تعالى من غير مقابلة فى جهة باتفاقنا ، والرؤية نسبة خاصة بين طرفى راءٍ ومرئيٍ فان اقتضت عقلا كون أحدهما فى جهة اقتضت كون الآخر كذلك ، فاذا ثبت عدم لزوم ذلك فى أحدهما ازم فى الآخر ، مثله والا فتحكم محض وكما جاز أن يعلم سبحانه من غير كيفية وصورة جاز أن يرى كذلك لما قلنا أن الرؤية نوع علم خاص ، وحصول المسافة والمقابلة والاحاطة والصورة ثم لاتفاق كون بعض المرئيات كذلك لا لكونها معلولا عقليا لهذا النوع من العلم المسمى رؤية ، لثبوته مع انتفائها على ما بيناه

الاصل العاشر [1] العلم بأنه تعالى واحد لاشريك له ، استدل

---

(١) يطلق الواحد ويراد به انه لايقبل القسمة اى لا كمية له ولاجزء ولامقدار ، والله تعالى واحد بمعنى سلب الكمية المصححة للقسمة عنه فانه غير قابل للانقسام اذ الانقسام لماله كمية والتقسيم تصرف في كمية بالتفريق والتصغير ومالا كمية له لا يتصور انقسامه ، وقد يطلق الواحد ويراد منه الذى لانظير له فى رتبته وذلك كما تقول :الشمس واحدة ، والله تعالى واحد

الامام الحجة بقوله تعالى: «لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا» ثم قال بيانه: (لو كانا اثنين واراد أحدهما امراً فالثانى ان كان مضطرا الى مساعدته كان هذا الثانى مقهورا عاجزا ولم يكن الـها قادرا، وان كان الثانى قادرا على مخالفته ومدافعته كان الثانى قويا قاهرا والاول ضعيفا قاصرا فلم يكن الـها قاهرا) انتهى، وهذا ابتداء فليس بيانا للآية وانما بيانها بيان لزوم الفساد على تقدير التعدد، فاما الملى فيلزمه القطع بوقوع فساد هذا النظام على التقدير اذ هو قاطع بان الله تعالى اخبر بوقوعه مع التعدد، واما غيره فيلزمه ذلك ايضا جبرا بحاجة ثبوت الملة ثم ذاك، أو علما توجبه العادة، والعلوم العادية كالعلم حال الغيبة عن جبل عهدناه حجرا انه حجر الآن داخلة فى العلم المأخوذ فيه عدم احتمال النقيض ولذا أجيب عن ايراد خروجه لاحتماله النقيض مع

بهذا المعنى ايضا فانه لا نظير له ولا مثيل ونعني بذلك ان جميع ماسواه فهو سبحانه خالقه لا غير، فأما انه لا ضد له فذلك ظاهر اذ الضد متى اطلق فهم منه الذى يتعاقب مع الشىء على محل واحد فان الضدين لا يجتمعان في محل ألبتة والضدان امران وجوديان لابد لهما من محل فما لا محل له فلا ضد له والباري سبحانه لا محل له فلا ضد له

انه علم بان الاحتمال فيه بمعنى انه لو فرض العقل خلافه لم يكن فرض محال، وذلك لا يوجب عدم الجزم المطابق بأن الواقع الآن خلاف ذلك الممكن فرضه فأثبتوا فيه ثبوت الجزم والمطابقة والموجب أعنى العادة القاضية التى لم يوجد قط خرقها وذلك هو معنى العلم القطعى بان الواقع كذا فيحصل لنا العلم القطعى بان الواقع الفساد على تقدير تعدد الآلهة لان العادة المستمرة التى لم يعهد قط اختلالها فى مليكين مقتدرين فى مدينة واحدة عدم الاقامة على موافقة كل للآخر فى كل جليل وحقير بل تأبى نفس كل وتطلب الانفراد بالملكة والقهر فكيف بالالهين والاله يوصف باقصى غايات التكبر كيف لا تطلب نفسه الانفراد بالملك والعلو على الآخر كما اخبر الله سبحانه بقوله : (ولعلا بعضهم على بعض) هذا اذا تؤمل لا تكاد النفس تخطر نقيضه فضلا عن اخطار فرضه مع الجزم بان الواقع هو الآخر، وعلى هذا التقدير هو علم قطعى وانما غلط من قال غير هذا من قبل انه اذا خطر النقيض أعنى دوام اتفاقهما لم يجده مستحيلا فى العقل وينسى أنه لم يوجد فى مفهوم العلم القطعى استحالة النقيض بل مجرد الجزم عن موجب بان الآخر هو الواقع وان كان نقيضه لم يستحل وقوعه

والله سبحانه الموفق، وعن ظهور دخوله فى العلم بما ذكرنا كفّر بعض الناس القائلَ بأن الملازمة إقناعيةٌ أو ظنيةٌ ونحوه ،

الركن الثانى العلم بصفات الله تعالى ، ومداره على عشرة أصول حاصل ستة منها العلم بأنه تعالى قادر ، عالم ، حى ، مريد ، لمّا ثبت وحدانيتُه فى الألوهية ثبت استناد كل الحوادث اليه وهو مشاهد منها كمالُ الاحسانِ ويستلزم (١) ذلك قدرته تعالى وعلمه بما يفعله ويوجده

(١) اعلم انا ندعى أن محدث العالم قادر ونعني بالقدرة الصفة التى يتهيأ بها الفعل للفاعل وبها يقع الفعل ، ونستدل على هذه الدعوى بأن العالم فعل محكم الصنعة مرتب متقن منتظم مشتمل على أنواع من العجائب والآيات، وكل فعل محكم فهو صادر عن فاعل قادر، فأما أن العالم كذلك فهو أمر يثبته الحس وتؤكده المشاهدة فان من نظر في أعضاء نفسه الظاهرة والباطنة ظهر له من عجائب الاتقان مايطول شرحه ولايمكن حصره . وأما أن الفعل المحكم يستدعى قدرة الصانع فان ضرورة العقل تجزم به اذ العاقل يصدق هذا بلادليل ولا يقدر على جحده وانكاره ومع هذا فانا نقول :أن هذا الفعل المحكم اماأن يصدر عن فاعله لمجرد ذاته وأماأن يصدرعنه لأمر زائد على الذات . وصدور العالم عن صانعه لذاته باطل اذ لو كان كذلك لكان قديما مع الذات الثابت قدمها وقد قام البرهان على بطلان كون العالم قديما فما يؤدى اليه وهو ان يكون صدوره عن صانعه لذاته باطل فثبت أنه صادر عنه لزائد على ذاته وهذا الزائد الذى به يتهيأ الفعل المحكم هو الذي نسميه قدرة . واعلم أن لهذه

وينضم الى هذا انه الموجد لأفعال المخلوقات فيلزمه (١) علمه بكل

القدرة أحكاما (منها) انها تتعلق بجميع الممكنات وليس يخفى أن الممكنات لا تنتهي بمعني ان خلق الحوادث بعد الحوادث يستحيل ان ينتهى الا حدلا يتصور العقل حدوث حادث بعده فامكان الأحداث مستمر ابدا والقدرة تتسع لجميع ذلك فتكون المقدورات غير متناهية ، و بيان هذا انه قد ثبت ان صانع العالم واحد فاما ان يكون له بازاء كل مقدور قدرة فتثبت قدر لانهاية لها لعدم تناهى المقدورات وذلك باطل واما ان تكون القدرة واحدة فيكون تعلقها ـ مع اتحادها ـ بما تتعلق به من الجواهر والأعراض ـ مع اختلافها ـ لأمر تشترك فيه الجواهر والأعراض جميعها وهو الامكان، والقدرة على الشيء قدرة على مثله بلا ريب

(١) وندعي ان الله تعالى عالم بجميع المعلومات، الموجودات والمعدومات ، فان الموجودات تنقسم الي قسمين قديم وحادث اما القديم فهو ذاته تعالي وصفاته واما الحادث فهو جميع من عداه ، واذا ثبت انه عالم بغيره فهو بذاته وصفاته أعلم ضرورة ان من علم غيره فهو بنفسه اعلم ، فاما انه عالم بغيره فلان هذا الغير ليس الا صنعه المتقن وفعله المحكم المرتب فكيف يجوز العقل ان يكون به جاهلا ، ومن رأى خطوطا منظوسة تصدر على الاتساق من كاتب ثم شك فى كونه عالما بصناعة الكتابة كان سفيها فى شكه وندعى . انه تعالى ليست لمعلوماته نهاية لان الموجودات فى الحال وان كانت متناهية فان الممكنات فى الاستقبال غير متناهيه وهو يعلم من أمر الممكنات التي ليست موجودة الآن ان كان سيوجدها ام لا يوجدها . وهذا العلم مع تعلقه بمعلومات لانهاية لها واحد

جزئي جزئي ، والعلم والقدرة بلاحياة محال ، [١] ثم كل صادر عنه في وقت كان من الممكن صدور ضده فيه أو صدوره بعينه في وقت آخر قبل ذلك الوقت أو بعده فتخصيصه بذلك الوقت دون الممكن الآخر لابد من كونه لمعنى يصرف القدرة المناسبة للضدين والوقتين على السواء عن إيجاده في غير ذلك الوقت أو غيره الى تخصيصه دون غيره بذلك الوقت، ولا نعني بالارادة إلا ذلك المعنى المخصص ، [٢] فهو صفة توجب تخصيص المقدور بخصوص وقت إيجاده ، والعلم متعلق أزلا

---

(١) وندعي انه تعالي حى ، ونعني بالحي من يشعر بنفسه ويعلم ذاته وغيره ،وثبوت هذه الصفة له تعالى لا ينازع فيه احد ممن يعترف بعلمه وقدرته فان كون العالم القادر حيا امر ضروري اذ كيف يعقل الا يكون حيا وهو العالم بجميع الموجودات والقادر على جميع المقدورات فمن نازع اقيم له دليل العلم والقدرة

(٢) وندعى أنه تعالى مريد لأفعاله، وبرهان هذه الدعوى أن الفعل الصادر عنه تعالي يشتمل على ضروب شتي من الجوازات فوقت وجود هذا الفعل مثلا كان يجوز أن يتقدم أو يتأخر ، وهيئة وجوده أيضا كان من الممكن أن تكون علي هيئة غيرها ، والفعل نفسه كان من الممكن أن يبقي على عدمه أو أن يوجد ضده فتمييز بعض هذه الوجوه عن بعض لا يتأتى ألا بمرجح. وهذا المرجح اما ان يكون ذات الباري أو قدرته أو علمه أو ارادته وكونه واحدا من الثلاثة الاول باطل فلم يبق الا الرابع وهو ان الترجيح والتخصيص ليس

بذلك التخصيص الذى أوجبته الأرادة ، كما أن الارادة فى الازل متعلقة بتخصيص الحوادث بأوقاتها ، لم يحدث له علم بحدوث الحادث ولاارادة بحسب كل مراد ، [1] لبطلان كونه تعالى محلا

الا بارادته فثبت له الارادة . فاما بطلان ان تكون ذاته سبب التخصيص فلأن نسبة الذات الي الضدين او الهيئتين واحدة فيبقي التخصيص بلامخصص اذ اى شيء خصص احد الضدين بالوقوع اوخصص الواقع بحال دون حال . ونسبة القدرة الي الجميع واحدة ايضا . واما العلم فلايكفي للتخصيص (خلافاللكعبي حيث اكتفى بالعلم) وذلك لأن العلم يتبع المعلوم ويتعلق به علي ماهو عليه ولا يؤثرفيه فأن كان الشيء ممكنا فى نفسه وكان مساويا للممكن الآخر الذى فى مقابلته فأن العلم يتعلق به على ماهوعليه من امكانه ومساواته لمقابله ولايجعل احدالممكنين راجحا على الآخر . والله تعالى يعلم ان حدوث العالم فى الوقت الذى احدثه فيه ممكن وأن ايجاده فى وقت آخر قبل الذى حدث فيه أو بعده كان ممكنا مساويا للأول فى امكانه فمن حق العلم أن يتعلق بالممكنين كما هما عليه . فان اقتضت الارادة وقوع الممكن فى وقت معين تعلق العلم بتعيين هذا الوقت لوجوده بسبب تعلق الارادة به . ولوجاز أن يكتفى بالعلم عن الارادة كما يقول الكعبي لجاز أن يكتفى به عن القدرة وهذا محال

(١) اعلم أن النظار افترقوا الى أربع فرق ، فقوم يقولون أن العالم وجد لذات الله سبحانه وتعالى وانه ليس للذات صفة زائدة ألبتة ولما كانت الذات قديمة كان العالم قديما وكانت نسبة العالم إليه كنسبة المعلول الي العلة ونسبة النور الى الشمس والظل الي الشخص وهؤلاء هم الفلاسفة ، وقوم

للحوادث ؛ وللزوم افتقار الأرادة الحادثة ألى إرادة أخرى ويتسلسل، أذ لا يمكن حدوث بعض الارادات بلا أرادة مع أن المقتضي لثبوت صفة الأرادة ذلك الخصوص وهو ملازم للحدوث والفرض أن تلك الارادة حادثة ، وأيضا المحوج لتجدد العلم بتجدد المعلوم عزوب العلم، فلو فرض علم بان زيدا يقدم عند كذا فلم يعزب بل استمر بعينه الى قدومه عند كذا كان قدومه معلوما بعين ذلك العلم ، وعلم الله تعالى بالاشياء قديم ، فاستحال عزوبه لأنه عدمه ، وماثبت قدمه استحال عدمه ، لما تبين فى صفة البقاء

يقولون ان العالم حادث ولكنه حدث فى الوقت الذى حدث فيه لاقبله ولابعده لأرادة حادثة حدثت له لافى محل فاقتضت حدوث العالم، وهؤلاء هم المعتزلة . وقوم يقولون حدث العالم في وقت حدوثه لأرادة حدثت له فى ذاته وهؤلاءهم الذين يقولون بكونه محلا للحوادث . وقوم يقولون حدث العالم فى الوقت الذى تعلقت الأرادة القديمة بحدوثه فيه من غير حدوث ارادة ومن غيرأن تتغير صفة القديم . واعلم أن الارادة تتعلق بجميع الحادثات عند أهل الحق وذلك لأنه قدبان أن كل حادث فهو مخترع بقدرة الله وكل مخترع بالقدرة محتاج الى ارادة تصرف القدرة الى المقدور وتخصصها به فكل مقدور مراد وكل حادث مقدور فكل حادث مراد والشر والكفر والمعصية حوادث فهي مرادة خلافا للمعتزلة الذين يقولون

الأصل الخامس والعاشر [١] أنه تعالى سميع بصير بلا جارحة حدقة وأذن كما أنه عليم بلادماغ وقلب، يرى منه خفايا الهواجس والاوهام، ويسمع منه صوت أرجل النمل على الصخرة الملساء،

بأن هذه الأشياء غير مرادة له تعالى بل هو كاره لوقوعها وليت شعرى كيف يكون ذلك واكثر مايجرى فى الكون المعاصي والشرور ولوكان تعالى كارها لكان الذى يحصل على كره منه أكثر ممايحصل عن ارادته فيكون الى القصور والعجز أقرب منه الى القدرة والمشيئة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

(١) المدعى فى هذين الأصلين أن صانع العالم سميع بصير والدليل عليه من الشرع والعقل أما الشرع فآيات كثيرة منها قوله تعالي (وهو السميع البصير) وقوله عن لسان ابراهيم عليه السلام (لم تعبد مالايسمع ولا يبصر) ولاشك أن ابراهيم يقيم الدليل على بطلان عبادة المحتج عليه فهو يعلم يقينا أن الدليل لاينقلب عليه فى معبوده بحيث يقال له وكذلك أنت تعبد مالا يسمع ولا يبصر لأنه كان يعبد سميعا بصيرا . ولايصح أن يقال أن المراد بالسمع والبصر العلم فأن ألفاظ الشارع انما تصرف عن مدلولاتها المفهومة منها بحسب وضع اللغة اذا كان يستحيل تقديرها على الموضوع ولااستحالة فى كونه سميعا بصيرا بل الواجب ان يكون كذلك . وأما العقل فليس من يشك فى أن الخالق يجب أن يكون أكمل من المخلوق كما لايرتاب أحد في أن البصير اكمل ممن لا يبصر والسميع اكمل ممن لا يسمع فكيف نثبت وصف الكمال للمخلوق ولا نثبته للخالق . فأما أن الخالق يجب ان يكون اكمل من المخلوق فان من اتسع عقله لأن يتصور قادرا مريدا يخترع ماهو أعلى منه وأشرف فقد نبا عقله وطاش

لأنهما صفتا كمال فهو الأحق بالاتصاف بهما من المخلوق ، وقال الله تعالى (وتلك حجتنا آتيناها أبراهيم على قومه) وقد ألزم عليه السلام أباه الحجة بقوله (لم تعبد مالا يسمع ولا يبصر) فأفاد أن عدمهما نقص لايليق بالمعبود ، واعلم أنهما يرجعان الى صفة العلم لما قدمنا أن الرؤية نوع علم ، والسمع كذلك ، ثم أنه سميع بسمع ، [1] وبصير بصفة تسمى بصرا وكذا عليم بعلم ، وقدير بقدرة ، ومريد بارادة لأنه تعالى أطلق على نفسه هذه الاسماء خطابا لمن هو من أهل اللغة والمفهوم فى اللغة من عليم ذات له علم ، بل يستحيل عندهم عليم بلا

ذهنه وانخلع عن الغريزة ونطق لسانه بما يمتنع عن قبوله من كان يفهم ولهذا فأن عاقلا لم يخالف فى هذه المقدمة أصلا ، وأما أن البصير اكمل ممن لا يبصر والسميع اكمل ممن لا يسمع فهذا شيء ثابت فى بديهة العقل فأن العلم كمال والسمع والبصر كمال ثان للعلم ومن علم شيئا ولم يره ثم رآه استفاد مزيد كشف وكمال . واعلم أن أهل الحق يثبتون لله تعالي انواع الادراكات التي هى كمال فى الادراك دون أن يثبتوا معها الاسباب التي تقترن بها عادة من نحو المماسة والملاقاة فان ذلك محال على الله تعالى ولكنهم يتوقفون فى اطلاق مالم يأذن به الشرع . أما ماهو نقصان فى الادراك فلايجوز فى حقه البتة

(١) اعلم أن اهل الحق يقولون ان الصفات ليست هى الذات بل هى زائدة على الذات فصانع العالم تعالى حى بحياة وقادر بقدرة وهكذا فى جميع الصفات وذهب المعتزلة والفلاسفة الي انكار ذلك وادعوا ان القديم ذات واحدة

علم كاستحالته بلا معلوم ، فلايجوز صرفه عنه الا القاطع عقلى يوجب نفيه ولم يوجد فيه مايصلح شبهة فضلا عن دليل

قديمة ولايجوز اثبات ذوات قديمة متعددة و زعموا أن العلمية حال للذات وليست بصفة . وقبل ان نبرهن على بطلان دعواهم نذكر لك ان المعتزلة خرجوا عن هذه الدعوى في موضعين حيث أثبتوا أن الله تعالى مريد بارادة زائدة على ذاته ومتكلم بكلام زائد على ذاته الا انهم زعموا ان الارادة يخلقها فى غير محل والكلام يخلقه فى جسم ولوجماد و يكون هو المتكلم به، اما الفلاسفة فلم يتناقضوا الا فى الكلام حيث قالوا أنه متكلم بمعني أنه يخلق فى ذات النبي عليه السلام سماع أصوات منظومة اما فى النوم واما في اليقظة بحسب علو درجة النبي في النبوة ولا يكون لتلك الأصوات وجود فى الخارج البتة وانما يقتصر وجودها على سمع النبى وذلك كما يري النائم أشخاصا لاوجود لها فى الخارج وانما وجودها في دماغه وكما يسمع أصواتا لاوجود لها حتي لوفرض أن بجوار النائم أشخاصا لم يسمعوها كما يسمعها وربما هاله الصوت وأزعجه فيقوم خائفا مذعورا . واستدل الاشاعرة علي ثبوت الصفات زيادة على الذات بوجوه الاول : أنه قد صح من الشارع الاذن باطلاق العالم والقادر والحي ونحو ذلك عليه تعالى وانا نعلم أن شرط صدق المشتق علي واحد منا ثبوت اصله له فكذلك فى الغائب عنا فان العلة واحدة والشرط لايختلف غائبا وشاهدا فاطلاق العالم يثبت له العلم وهكذا فى جميع الصفات . والثاني انه لوكان مفهوم كونه عالما نفس الذات لكان حمل العالم عليها حملا للشيء على نفسه وهو لايجوز والثالث لوكان العلم نفس الذات والقدرة كذلك ومثله جميع الصفات لكان العلم نفس القدرة وكان المفهوم منهما امرا واحدا وذلك باطل بالضرورة .

الاصل السادس والسابع [1] أنه تعالى متكلم بكلام قديم قائم بذاته ليس بحرف ولا صوت، هو به طالب مخبر، أما أنه قديم فلانه لولم يمتنع قيام الحوادث به وقام بذاته معنى فترددنا فى قدمه معه وحدوثه فيه ولا معين لأحدهما وجب إثبات قدمه لأن الأنسب بالقديم قدم صفاته ولان الاصل عدم الحدوث فكيف اذا بطل

ولوجاز أن يكون متكلما بكلام غيره كما يقول الفلاسفة لجاز ان يكون متحركا ومصوتا بحركة غيره وصوته وذلك محال، وأيضا لوصح ماقالوه للزم ان يكون الشرع كله مردودا وغير مقبول وذلك لأن مايدركه النائم خيال لاحقيقة له فاذا رجعنا معرفة النبي الي التخيل الذى يشبه اضغاث احلام فان ذلك لا يكون علما

(١) ندعى فى هذا الاصل ان الله تعالى متكلم أى ان له صفة زائدة علي ذاته تسمى الكلام. ويجب قبل الخوض فى شرح الادلة والرد على من انكر ذلك ان نبين لك أن الانسان يسمى متكلما باعتبارين احدهما بالصوت والحرف الذين يدلان على المعنى والآخر بكلام النفس الذي ليس بصوت ولاحرف ولا سبيل الى انكار هذا فى حق الانسان زيادة علي قدرته علي الكلام وزيادة علي الصوت والحرف ولهذا يقول الانسان « زورت البارحة فى نفسى كلاما » ويقال « فى نفس فلان كلام وهو يريد ان ينطق به » وقال الاخطل

ان الكلام لفى الفؤاد وانما جعل الفؤاد علي اللسان دليلا

اذا تبين هذا فاعلم انا نثبت فى حق الله تعالى كلام النفس الذى ليس بصوت ولاحرف ولاهو دال على الحدوث، وندعي ان هذا المعني الذى نثبته له

قيام الحوادث به، مع أنه لا مانع [١] من قدم كلامه النفسي؛ اذ يعقل قيام طلب التعلم بذات الأب قبل ان يخلق له ولد حتى لو فرض خلقه وعلمه بما قام بأبيه من ذلك الطلب صار مامورا به؛ فليعقل قيام الطلب الذى دل عليه قوله تعالى (اخلع نعليك) بذات الله تعالى ومصير موسى مخاطبا به بعد وجوده وخلق معرفته به اذ سمع لذلك الكلام القديم؛ هذا قول الاشعرى أعنى كون الكلام النفسى مما يسمع، قاسه على رؤية ماليس بلون، فكما عقل رؤية ماليس بلون ولا جسم فليعقل سماع ماليس بصوت، واستحال الماتريدى سماع ماليس بصوت وعنده سمع

زائد على القدرة على الكلام وانه غير الصوت والحرف. والدليل على ذلك أن الكلام كمال وأن المخلوق لايجوز أن يكون اكمل من خالقه الذى أفاض عليه نعمة الوجود وحيث كان المخلوق متكلما فانه يجب أن يكون الخالق متكلما ولو أن الكلامين مختلفان. وندعى أن هذا الكلام الذى نثبته ليس هو العلم ولا الارادة ضرورة التفريق بين المعاني المختلفة وللقطع بأنه قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه وقد يأمر بما لا يريده كمن يختبر عبده هل يطيعه أو لا يطيعه فان مقصوده مجرد الاختبار دون الاتيان بالمأمور به

(١) هذا جواب عما أورده المخالفون فى هذا الأصل حيث قالوا: كيف يعقل أن لله كلاما قديما ونحن نعلم أن الكلام اما خبر أو طلب والخبر يستدعي وجود مخبر والطلب يستدعي مطلوبا منه فلو كان الكلام قديما للزم اما أن يكون

موسى عليه السلام صوتا دالا على كلام الله تعالى ، وخص به لأنه بغير واسطة الكتاب والملك ، وهو أوجه ، لأن المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون ادراك صوت، وادراك ماليس صوتا قد يخص باسم الرؤية وقد يكون له الاسم الاعم ، أعنى العلم مطلقا ؛ وبعد اتفاق أهل السنة على أنه تعالى متكلم لم يزل متكلما اختلفوا فى أنه تعالى هل هو مكلم لم يزل مكلما ، فعن الاشعرى نعم ، وعن بعض أهل السنة ونقله بعض متكلمى الحنفية عن اكثرهم لا ، وهو عندى حسن ، فان معنى المكلمية لا يراد به هنا نفسُ الخطاب الذى يتضمنه الامر والنهى كاقتلوا لا تقربوا الزنا ، لأن معنى الطلب يتضمنه فلا يختلف فيه اذ هو داخل فى الكلام القديم ، وانما يراد به إسماعٌ لمعنى (اخلع نعليك) مثلا (وماتلك بيمينك ياموسى) وحاصل هذا عروضُ اضافةٍ خاصةٍ للكلام القديم بأسماعه لمخصوص بلا واسطةٍ معتادةٍ ، ولاشك فى انقضاء هذه الاضافة بانقضاء الإسماع ، فأن أريد به غير الأمرين

العالم قديما واما السفه وكلاهما باطل والجواب أن السفه انما يلزم أن لوكنا ندعى له كلاما باللفظ والصوت فاما ونحن نقول أن كلامه تعالى نفسى فليس يلزمنا شيء من ذلك اذ أي مانع يمنع من أن يطلب الرجل فى نفسه من ابنه الذي لم يولد أن يتعلم

فليبين حتى ينظر فيه، والله سبحانه أعلم، وأما قيامه بذاته فلأنه تعالى وصف نفسه بالكلام، والمتكلم الموصوف بالكلام لغة هو من قام الكلام بنفسه لا من أوجد الحروف فى غيره كما صرح الشاعر فقال:

ان الكلام لفى الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

ثم لاشك فى اطلاق الكلام على من قام به الحروف لغة إما مجازا وإما حقيقة وهو أقرب، لان المتبادر من (تكلم زيد) ونحوه لغة هو تلفظه فيكون مشتركا لفظيا أو معنويا مشككا بناء على أن الكلام مطلقا أعم من اللفظى والنفسى وهو الأوجه، وليس فى قوله: وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا، مايوجب أن اسم الكلام عندهم مجاز فى اللفظى وهذا ظاهر بأدنى تأمل؛ وكيف كان لابد فى مفهوم المتكلم من قيام المعنى - الذى هو الطلب والاخبار بنفسه - ولو تلفظ لان التلفظ فرع ذلك المعنى والعلم به، لأنك تجد الفرق بين طلب نفسك الشىء وعلمك بذلك الطلب، ثم هو وصف كمال ينافى الآفة فوجب اعتقاد أنه متكلم بهذا المعنى، وأما بالمعنى الآخر على تقدير الأعمية فيجب نفيه، لامتناع قيام الحوادث به تعالى، والقول بان الحروف قديمة مكابرة للحس، للاحساس بعدم السين قبل الباء فى بسم الله

ونحوه (١)

الركن الثالث العلم بأفعال الله تعالى ومداره على عشرة أصول ،

(١) اعلم ان المسلمين افترقوا في كلامه تعالى الى أربع فرق فقال فرقتان أن كلامه صفة من صفاته فيجب أن يكون قديما، ضرورة أن صفاته كلها قديمة وهؤلاء بعد تمسكهم بقدم الكلام اختلفوا فمنهم من يقول أن كلامه مع قدمه مؤلف من أجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود ومنهم من ينكر ذلك . والفرقتان الأخريان زعمتا أن كلامه مؤلف وكل ماهو كذلك فهو حادث .. وتفصيل هذا الخلاف أن الحنابلة زعموا أن كلامه تعالي عبارة عن حرف وصوت يقومان بذاته تعالي وهو مع ذلك قديم وهذا قول باطل وهو الذى يشير المصنف الي بطلانه، وذلك لان حصول كل حرف ووجوده لا يمكن تحققه الا بعد انقضاء الحرف الذى قبله فيكون الحرف الأول منقضيا ويكون للذي بعده اول، وقد علمنا انما ينقضي و يتناهى او يكون له اول لا يمكن ان يكون قديما . وقال الكرامية كلامه تعالى مؤلف من حروف واصوات وهو قائم بذاته ولكنه حادث، وهؤلاء يجوزون قيام الحوادث به وهو باطل، وقالت المعتزلة كلامه تعالى حروف واصوات ولكنها ليست قائمة بذاته وانما يخلقها الله فى غيره كاللوح المحفوظ او الملك او النبي وهو حادث. ونحن لا ننكر حدوث هذا المعني ولكنا نثبت امرا وراء ذلك وهو المعني القائم بالنفس الذى يعبر عنه بالألفاظ ونقول هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالي . وقد برهن المعتزلة على دعواهم ببراهين كلها زائفة لا تقيم مدعى ولا تصحح قولا . ولو كنا بسبيل الجدل والأخذ والرد لبينا مافيها من بطلان ولأتينا على بنيانهم من القواعد

وقبل الخوض في هذا الركن [1] نذكر مسئلة اختلف فيها مشايخ الحنفية والاشاعرة، في صفات الافعال، والمراد صفات تدل على تأثير

---

(١) ونحن قبل الخوض في هذه المسألة نذكر لك أن الاسماء التي تسمى بها الله سبحانه وتعالي اربعة انواع (الأول) مالايدل الاعلى مجرد الذات وذلك كالموجود ، (والثاني) مايدل على الذات مع زيادة سلب كالقديم فأنه يدل علي ألذات ونفى ان تكون مسبوقة بالعدم وكالباقي فأن مدلوله الذات ونفى ان يطرأ عليها العدم وكالواحد فأن دلالته على الذات وانتفاء الشريك وكالغني فانه يدل على الذات ونفي الاحتياج . (والثالث) مايدل على الذات وصفة من صفات المعني زائدة عليها وذلك كالحي والمتكلم والقادر والمريد والسميع والبصير والعالم ومايتفرع عن هذه السبعة ويرجع اليها كالآمر والناهي والخبير. (الرابع) مايدل على الذات مع اضافة الى فعل من أفعاله تعالى كالخالق والرازق والمحيي والمميت والمعز والمذل والجواد وأمثال ذلك : اذا تقرر هذا فاعلم أن البحث فيه من جهتين (الاولى) أن هذه الأسماء هل هي صادقة عليه تعالى أزلا وأبدا أوهي صادقة أبدا فقط ، والثانية أنها هل ترجع الي صفات بعددها فتكون صفات الله تعالي ليست قاصرة على السبع التي ذكرناها بأدلتها فيما سبق أوهي راجعة الى واحدة من هذه الصفات . فأما الاولى فاعلم أنهم اتفقوا في ماعدا النوع الرابع أن هذه الاسماء صادقة أزلا وأبدا . وأما الرابع فقد اختلفوا فيه فقال قوم بصدقه أزلا وأبدا وقال آخرون أنه لايصدق أزلا وذلك لان صدق الخالق يستدعى مخلوقا ولا خلق ولامخلوق في الأزل فكيف يصدق الخالق أذن . والجواب على ذلك انا نقول أن السيف يطلق عليه وهو في غمده أنه صارم و باتر وقاطع كما يصدق عليه ذلك بعد حصول

لها أسماءٌ غيرُ اسمِ القدرة باعتبار اسماءِ آثارِها ، والكل يجمعها اسم التكوين فان كان ذلك الاثر مخلوقا فالاسم الخالق والصفة الخلق

القطع وعند حصوله : وكذلك الماء يطلق عليه أنه مذهب للعطش ونافع للغلة وهو فى الكوز كما يصدق عليه ذلك فى حال الشرب وبعده، فبالمعنى الذى يصدق به اسم الصارم على السيف وهو فى غمده واسم المروى والمذهب للعطش على الماء وهو فى الكوز يصدق به اسم الخالق والرازق ونحوهما على الله تعالى في الازل وذلك لان الخلق الذي حصل لم يكن حصوله بسبب أنه تجدد في الذات شيء نشأ الخلق عنه ولم يكن موجودا من قبل بل ان كل مايشترط لتحقيق الفعل موجود فى الازل : وأما الجهة الثانية فانهم اختلفوا فى أنه هل لله تعالى صفة وجودية زائدة على ذاته غير ماذكرنا من الصفات السبع التي هى العلم والحياة والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام أو ليس له سوى هذه الصفات السبع، فقال قوم له صفات غير هذه الصفات ومنع ذلك آخرون، فمن أثبت له صفات زائدة على هذه السبع الحنفية حيث أثبتوا له صفة التكوين وفسروها بأنه اخراج المعدوم من العدم الي الوجود أخذا من قوله تعالى « كن فيكون » فأنه جل شأنه جعل قوله كن متقدما على وجود الحادث والمراد به الايجاد والتخليق، وادعوا أنه غير القدرة مستدلين بأن أثره غير أثر القدرة فأن أثره الايجاد وأثر القدرة الصحة ، وغير الارادة لان الارادة سابقة على الأيجاد، وقالوا التكوين جنس تحته أنواع منها الرزق والأحياء والأماتة والأعزاز والأذلال ونحو ذلك، وقال الأشاعرة ليس التكوين زائدا على ماذكرنا من الصفات فأنه ليس الا القدرة وماذكرتموه من أنواع التكوين انما هو متعلقات للقدرة : وقولكم أن أثر القدرة الصحة

أورزقا فالاسم الرازق والصفة الترزيق ، أوحياة فهو المحيي؛ أوموتا فهو المميت، فادعى متأخرو الحنفية من عهد أبي منصور أنها صفات قديمة زائدة على الصفات المتقدمة ، وليس في كلام أبي حنيفة والمتقدمين تصريح بذلك سوى ما أخذوه من قوله (كان تعالى خالقا قبل أن يخلق ورازقا قبل أن يرزق) وذكروا له أوجها من الاستدلال ، والاشاعرة يقولون ليست صفة التكوين على فصولها سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها بمتعلق خاص، فالتخليق القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق ، والترزيق تعلقها بايصال الرزق ، وما ذكروه في معناه لاينفي هذا ولا يوجب كونها صفات أخرى لاترجع الى القدرة المتعلقة والارادة المتعلقة ، ولايلزم في دليل لهم ذلك ، وأما نسبتهم ذلك للمتقدمين ففيه نظر، بل في كلام أبي حنيفة مايفيد أن ذلك على مافهم الاشاعرة

وهو يخالف أثر التكوين الذي هو الايجاد منازع فيه بل نحن ندعي أن أثرهما واحد لأن الصحة أن كانت بمعنى الامكان لم تصلح أثرا للقدرة وان كانت الصحة بمعني التأثير والايجاد من الفاعل وادعيتم أن القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك على سواء فلا يمكن حصول أحدهما بعينه الا اذا وجدت صفة أخرى متعلقة بهذا الطرف وهذه الصفة هي التكوين (قلنا) : ان حصول أحدهما دون الآخر انما يحتاج الى مخصص هو الارادة

من هذه الصفات على ما نقله الطحاوى ؛ فإنه قال : وكما كان بصفاته أزليا كذلك لايزال عليها أبديا ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا بأحداثه البرية استفاد اسم البارى، له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالق ولامخلوق وكما أنه محيي الموتى استحق هذا الاسم قبل احيائهم كذلك استحق اسم الخالق قبل انشائهم/ ذلك بانه على كل شيء قدير، انتهى ، فقوله (ذلك بانه على كل شيء قدير) تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق فأفاد أن معنى الخالق قبل الخلق واستحقاق اسمه بسبب قيام قدرته تعالى عليه فاسم الخالق ولامخلوق فى الازل لمن له قدرة الخلق فى الازل وهذا مايقوله الاشاعرة والله الموفق

الأصل الاول العلم (1) بانه تعالى لاخالق سواه لكل حادث جوهرا أو عرض كحركة كل شعرة، وكل قدرة وفعل اضطرارى كحركة

(١) اعلم أن الافعال اضطرارية كحركة الامعاء والقلب، واختيارية كالقيام والقعود ، ولاخلاف بين أحد فى أن الأفعال الاضطرارية مخلوقة لله تعالى وحده لادخل لاحد غيره فى وجودها . واختلف المتكلمون فى الأفعال الاختيارية هل هى مخلوقة لله تعالى أو يصدرها العبد بنفسه على وجوه ، فقال جمهور أهل الحق هى مخلوقة لله وحده وليس للعبد تأثير فيها

المرتعش والنبض أو اختياريٍ كأفعال الحيوانات المقصودة

البتة بل أن الله سبحانه قد أجرى عادته ـ مالم يكن هناك مانع ـ بأن يوجد فى العبد قدرة واختيارا فيوجد فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله أبداعا وأحداثا وهو مكسوب للعبد، والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير أن يكون هناك منه تأثير اومدخل في وجوده سوى كونه محلا . . وذهب أكثر المعتزلة الى أن هذه الأفعال واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار .. وقال جماعة انها واقعة بالقدرتين معا ثم اختلفوا فقال الاستاذ القدرتان جميعا متعلقتان بالفعل نفسه ولا بأس عنده من اجتماع المؤثرين على أثر واحد، وقال القاضى قدرة الله تتعلق بأصل الفعل وقدرة العبد تتعلق بصفته أي بكونه طاعة أومعصية ونحو ذلك من الاوصاف التى لاتوصف بها أفعاله تعالى، وخذ لذلك مثلا لطم وجه اليتيم للتاديب أو للايذاء فأن الحدث نفسه حاصل بقدرة الله وتأثيره وأما وصفه وكونه طاعة فى حال التأديب ومعصية فى حال الايذاء فبقدرة العبد وتأثيره . وقال الحكماء انها حاصلة على سبيل الحتم والوجوب وعدم جواز التخلف بقدرة يخلقها الله تعالى فى العبد متى قارنت هذه القدرة حصول الشرائط وارتفعت الموانع حصل الفعل ، ونقل بعضهم عن امام الحرمين القول بما ذهب اليه الحكماء . وهذه مسألة كلامية يكثر فيها الجدل ويطول الحوار وقد كانت مزلقا للافهام وهوة سحيقة يتردى فيها من يطلق لنفسه العنان أو يرخى لهواه الحبل على الغارب ونحن نثلج صدرك بالاستدلال ـ ان شاء الله ـ لمذهب أهل الحق عسي الله أن يمنحك اليقين

لهم ؛ [١] وأصله من النقل قوله تعالى (اللهخالق كل شىء) وقوله

---

(١) اعلم أولا أنأهـل الحق يستدلون علىأن الله تعالى خالق لجميع أفعال العباد اضطراريها واختياريها بوجوه :

الوجهالاول : بأبطال مذهب خصمهم من المعتزلة وتقريره أن نقول : لوصح ماذهب اليه المعتزلة من أنالعبد خالق لأفعال نفسه الاختيارية للزم على ذلك بالضرورة أن يكون العبد عالما بتفاصيل هـذه الأفعال،من جهة أنهلا يتأتى ايجاد الشيءمع القدرة والاختيار الااذا كان الموجد لهكذلك،وهذا لأن كلفعل جزئى يصدر عن الفاعل المختارفلابد لهمن تصور جزئي ملائم ومن قصد مرتب عليه فلاجرم يكون عالما بتفاصيلأفعاله، وأيضا فأن كل فعل منأفعاله يمكن وقوعه منه علىوجوه متفاوتة بالزيادةوالنقصان،فالزيادة عماأتي به أو النقص منه ممكن ، فوقوع الفعل المعين دون الزائد عليـه أو الناقص عنه لقصدهاليه واختياره اياهمما تشهد بديهة العقل بأنه يستدعىعلمه بتفاصيله،ولكن كونالعبدعالمابالتفاصيل الدقيقة باطل،لأنا نشاهدمنأنفسنا غيره في بسائط أفعالنا وماسهل منها فكيف فىمعقداتها ودقائقها؟واذا بطل علمه بالجزئيات والتفاصيل فانماأدىاليهـوهوأن يكون خالقالأفعال نفسهـ باطل فيثبت نقيضه وهو ماندعى من أن الله تعالى هوالخالق لهذه الأفعال

والوجهالثاني:ماوردمنالنصوصفىكتابالله تعالى،ومنهاقولهجلذكره (واللهخلقكم وماتعملون) وكقوله سبحانه (خالقكل شىء) وقوله(أفمن يخلق كمن لايخلق) فى مقـام التنـديد بالمشركين وأبطال رأيهم فى تجويز الألوهية لغيره تعالى والتمـدح بأنه سبحانه الخالق الذى يستحق العبادة

تعالى (وخلق كل شيء فقدره تقديرا) وقوله تعالى (والله خلقكم

لا غيره فمعنى الآية – والله اعلم – ماينبغى لكم التسوية بين من يصدر منه حقيقة الخلق ومن لا يصدر منه ذلك في شيء ، ففيها حذف المفعول وتنزيل الفعل منزلة اللازم، للدلالة على أن مناط المدح واستحقاق العبادة انما هو نفس الخلق

والوجه الثالث: أن فعل العبد فى نفسه ممكن ، وكل ممكن فهو مقدور لله تعالى ، ولا شيء مما هو مقدور لله تعالى بواقع بقدرة العبد ، أما الأولى فظاهرة ، وأما الثانية فلما علمت فى بحث قدرته تعالى من شمول قدرته للممكنات بأسرها ، وأما الثالثة فلأنه يمتنع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد ، من جهة أن الشيء لا يكون أثرا الا لمؤثر واحد ،

الوجه الرابع: أن العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته واختياره استقلالا فلابد أن يكون له التمكن من فعله وتركه، لأنه لا يعقل ان يكون قادرا عليه مستقلا به مالم يكن له هذا التمكن، ويلزم على هذا ان يكون ترجيح فعله على تركه محتاجا الي مرجح لانه لو لم يتوقف على ذلك المرجح – مع ان كلا من طرفيه جائز وهما متساويان – لكان صدوره اتفاقيا لا اختياريا ، وايضا لو لم يكن محتاجا الي مرجح لكان وقوع احد الجائزين غير مفتقر الي سبب، وهو يفضي الي القول بجواز الا يكون لهذا العالم صانع اوجده ورجح احد طرفيه الجائزين – الوجود والعدم – على الآخر . وهذا باطل فيبطل مايؤدى اليه، ثم ان هذا المرجح الذى يحتاج اليه فعل العبد لا يعقل ان يكون صادرا منه باختياره، والا لزم التسلسل المعلوم البطلان لان الكلام ينتقل الى هذا المرجح ، فيلزم ان يكون صدور الفعل عند هذا المرجح واجبا بحيث يمتنع تخلفه عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا

لازما لااختياريا بطريق الاستقلال وذلك ظاهر ان شاء الله ..

واستدل المعتزلة على دعواهم ان العبد خالق افعاله الاختيارية بوجوه :
الاول: ان بديهة العقل تفرق بين بعض الافعال و بعضها الآخر، وذلك انا نشاهد الفرق البعيد بين حركة المرتعش او انتفاضة المحموم وبين حركة الماشي ونحوه، ومعنى هذا ان الافعال التي مصدرها العبد علي ضربين (احدهما) مايحدث قسرا عنه ولا اختيار له فيه ومثاله حركة المرتعش وانتفاضة المحموم (والثانى) مايحدث باختياره وارادته وقصده وذلك كالمشي ونحوه ، فحيث ورد نص يفيد ان الله تعالى يخلق افعال العبد فأن اللازم حمله على احدهذين النوعين وهو مايحدث قسرا بلاارادة ولااختيار لأنه لوحمل عليهما معا ـ حتى يلزم من هذا الحمل صحة ان الله تعالى هو الخالق للجميع ـ للزم على هذا الحمل التسوية بينهما وذلك باطل لأنه يناقض بديهة العقل الحاكمة بالتفرقة، واذا بطل التسوية بينهما بطل ماادى اليه وهو حمل النص على النوعين جميعا فيثبت نقيضه

والوجه الثاني: بأ بطال مذهب اهل الحق وتقريره انه لو صح القول بأن الله هو الخالق لجميع الافعال لكان العبد كالريشة المعلقة فى الهواء يصرفها حيث اتجه ضرورة انه لاعمل له، واذا كان ذلك لزم بطلان القول بالثواب والعقاب اذ كيف يثاب او يعاقب على مالم يفعله ولم يكن من عمله اوله فيه يد ، ويلزمه ايضا وجوب الا يكلفه الله تعالي بشيء من الاوامر والنواهى لأنه لايعقل ان يكلف القادر الحكيم العاجز المجبور الذي ليس في مكنته أن يعمل، وكل هذه اللوازم باطلة فبطل مايؤدى اليها وهو أن يكون الله تعالي خالقا لجميع

الاحجار بأيديهم ثم يعبدونها ـ ولا يمتنع أنكاره عليهم بهذه العبارة

أفعال العباد، واذا بطل هذا ثبت نقيضه وهو أن العبد خالق لأفعال نفسه الاختيارية، وربما استدلوا بظواهر بعض آيات فيها اضافة الفعل الي العبد كقوله تعالى : « فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم » وقوله : « ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتي يغيروا ما بانفسهم » وبعض آيات فيها مدح أوذم كقوله تعالى: « وابراهيم الذى وفى » وقوله « كيف تكفرون بالله » وبعض آيات فيها وعد أو وعيد كقوله تعالي : « من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الامثلها » وقوله : «ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم » وبعض آيات دالة على أن أفعال الله منزهة عما يشتمل عليه فعل العبد ويتصف به كقوله تعالى : « ماترى فى خلق الرحمن من تفاوت» وقوله: «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا » وقوله: « والذي أحسن كل شيء خلقه » وقوله : « وماظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون » وبعض آيات تتضمن تعليق أفعال العباد بمشيئتهم كقوله تعالي : « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » وبعض آيات تشتمل على الامر بالاستعانة أما بلفظ الامر نحو قوله تعالى: « استعينوا بالله » وأما بلفظ التعليم كقوله تعالى : « اياك نعبد واياك نستعين » والاستعانة لاتكون فيما يوجده الله تعالى فى العبد وانما تتحقق فيما يوجده العبد بمعونة ربه ، وبعض آيات فيها الأخبار عما يكون فى الآخرة من الفسقة والكفار كقوله تعالى : « رب ارجعون لعلي أعمل صالحا » وقوله : « لو أن لي كرة فأكون من المحسنين » ونحو ذلك

مع جعل ما مصدرية .⁽¹⁾ وحينئذ الاستدلال بها ظاهر ، أو هو موصول اسمي فيشمل نفس الاحجار والأفعال ، وأعنى الحاصل بالمصدر، وأهل العربية يقولون للمصدر المفعول المطلق لأنه هو المفعول بالحقيقة ، لأنه الذى يوجده الفاعل ويفعله وهو بناء على ارادة الحاصل بالمصدر ، لأن الامر الاعتبارى لاوجود له فلا يتعلق به الخلق . فوجب اجراؤها على عمومها ⁽²⁾ ومن العقل أن قدرته تعالى صالحة للكل لاقصور لها عن شيء منه . فوجب اضافتها اليه بالخلق . ويؤنسه فى أفعال غير العقلاء

هذا ملخص استدلال الفريقين وسنتحدث معك فى مناقشة هذا الاستدلال حين نتعرض لكلام المصنف فاجعله نصب عينيك ولاتغفل ، والله يتولاك برعايته وحفظه

(١) أنت اذا قلت : « هذا الدرهم ضرب الأمير » فان هناك ثلاثة أشياء أحدها الدرهم المضروب والثاني النقش الحاصل عليه والثالث ايجاد ذلك النقش فالضرب يطلق علي الدرهم مجازا ويقال أنه بمعني المفعول به ويطلق على النقش وايجاده حقيقة أما الايجاد فلا يصلح أن يكون متعلقا للخلق بل متعلق الخلق هو متعلق الايجاد وهو مايشاهد من الحركات والسكنات مثلا

(٢) قد سبق لنا تقرير هذا فارجع اليه

استبعاد استقلال العنكبوت والنحل بما يصدر عنها من غريب الشكل ولطيف الصناعة مما قد يعجز عنه بعض العقلاء. فكان ذلك منه سبحانه وصادرا عنه، فان قيل: لاشك[1] أنه تعالى خلق للعبد قدرة على الافعال ولذا ندرك تفرقة ضرورية بين الحركة المقدورة وبين الرعدة الضرورية، والقدرة ليس خاصيتها الا التأثير، فوجب تخصيص النصوص بما سوى أفعال العباد الاختيارية، فيكونون مستقلين بايجاد أفعالهم بقدرتهم الحادثة بخلق الله تعالى كما هو رأى المعتزلة والفلاسفة بلا فرق، غير أن قدرة العبد حادثة بايجاد الله تعالى: باختياره عند المعتزلة، وبطريق الايجاب عند تمام الاستعداد عند الفلاسفة، والا كان جبرا محضا[2] فيبطل الامر والنهى. فالجواب[3] وهو حاصل الاصل الثانى. أن الحركة ـ مثلا ـ كما أنها

(١) محصل هذا السؤال هو ماذكرناه فى الوجه الأول من استدلال المعتزلة

(٢) ذكرنا ذلك فى الوجه الثاني من استدلال المعتزلة بما فيه الغناء عن اعادته

(٣) حاصل هذا الجواب نفي استلزام أن الله هو الخالق لأفعال العباد لبطلان التكليف والثواب والعقاب ونحوها، وتقريره أن يقال: أن هذا الاحتجاج انما يتم لو كنا لا نثبت للعبد شيئا أصلا كالجبرية، أما ونحن قائلون بكسب العبد واختياره فلا تكون قاعدة التكليف باطلة، لوجود الاختيار من العبد ولا يبطل كذلك المدح ولا الذم ولا الثواب ولا العقاب، لأن الافعال

وصف للعبد ومخلوقة للرب لها نسبة الى قدرة العبد ـ فسميت، باعتبار تلك النسبة ـ كسبا . وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون بالاختراع فقط، اذ قدرة الله تعالى متعلقة فى الأزل بالعالم ولم يحصل الاختراع بها اذ ذاك، وعند الاختراع تتعلق به نوعا آخر من التعلق . فبطل أن القدرة مختصة بايجاد المقدور ، ولم يلزم الجبر المحض، اذا كانت متعلق قدرة العبد داخلة فى اختياره ، ولقائل (١) أن يقول: قولكم انها متعلقة بالقدرة لا على وجه التأثير وهو الكسب

صادرة عنه باختياره فيصح التكليف ليختار ما كلف به ويستحق المدح والثواب أو الذم والعقاب لاختياره الفعل أو لكونه محلا له ، وانما جاءكم الغلط لأنكم فهمتم أن معني تعلق القدرة بالشيء ينحصر فى تأثيرها فيه واختراعها له، وهو غير مسلم بدليل أن قدرة الله تعالى كانت فى الازل متعلقة بمقدوراتها ولم تؤثر فيها وتخترعها أزلا ، بل لتعلق القدرة بالفعل معنيان أحدهما ماذكرتموه والثانى هو ما نسميه كسبا . ولكل فعل نسبتان أحداها الي قدرة الله تعالي بمعني ماذكرتم والثاني الى قدرة العبد بالمعنى الذى ذكرنا . وهذا ظاهر ان شاء الله

(١) قد فهم من تقرير الكلام السابق أن الجماعة يجعلون تعلق قدرة العبد بفعله الاختيارى كتعلق قدرة البـاري فى الازل بمقدوراتها فحصل هذا الكلام الفرق بين التعلقين ، وايضاحه ان معني تعلق قدرة الله بمقدوراتها

مجرد ألفاظ لم يحصلوا لها معنى ، ونحن أنما نفهم من الكسب التحصيل ؛ وتحصيل الفعل المعدوم ليس إلا إدخاله فى الوجود، وهو ايجاده ، وقولكم بان القدرة تتعلق بلا تأثير كتعلق القدرة القديمة فى الازل ، معنى ذلك التعلق نسبة المعلوم من مقدوراتها أليها بأنها ستؤثر فى أيجاده عند وقته ، وذلك أن القدرة أنما تؤثر على وفق الارادة ، وتعلق الارادة بوجود الشيء هو تخصيصه بوقته ، والقدرة الحادثة يستحيل فيها ذلك، لأنها مقارنة للفعل عندكم، فلم يكن تعلقها إلا بالتأثير أو تبينوا له معنى محصّلا لينظر فيه، ولو سلم(١) فالمقتضى لوجوب تخصيص تلك النصوص بأفعال العباد هو لزوم

أزلا أنها ستؤثر فيه وتوجده عند الوقت الذى تعلق به العلم على أنه زمان الوجود . وأنتم لم تذكروا لتعلق القدرة إلا معنيين. (احدهما) تعلقها به على جهة التأثير والاختراع ، وقد نفيتم هذا المعني عن العبد (والثانى) هو الذي شبهتموه بتعلق قدرة الله أزلا بمقدوراتها، وقد تبين أن معناه يرجع فى آخرة الامر الى المعنى الاول ، فأنتم لا تقولون به ، فبقي ادعاؤكم أن للعبد قدرة تتعلق بفعله الاختيارى لا على هذا المعنى المشتمل على التأثير والاختراع كلاما لا معني له

(١) هذه شبهة واردة على الجماعة لاستدلالهم بعمومات الادلة التي ذكرناها فى استدلالهم ، وبيانه: أنا لو سلمنا لكم أن قدرة العبد متعلقة بالفعل بلا تأثير كما تقولون فانا لا نسلم ان الادلة تصلح لاثبات ما ادعيتم

الجبرِ المحضِ المستلزم لبطلان الأمر والنهى ، ولزومه على تقدير أن لا أثرَ لقدرة المكلَّف بالأمر والنهى ، ولا يدفعه تعلق بلا تأثير ، وما قيل [1] إيجاد الحركة غير الحركة، فالايجاد فعل الله تعالى والموجود

وذلك أنها انما تصلح للاستدلال لو كانت باقية على عمومها لكن بقاؤها على عمومها غير ممكن كيف وهو يستدعي الجبر وعدم صحة التكليف الخ ، وأذا كانت غير باقية على عمومها بل هى مخصوصة بما لا يستدعى الجبر وأخواته لم تصلح للاستدلال . فالمصنف يريد أن يقول أن قول أهل الحق بأن تعلق قدرة المكلف بالفعل مع عدم التأثير لامعني له وعلى فرض أن له معني فان الاستدلال لم يتم لأن الجبر الذى تفرون منه ما زال متحققا لأن لزومه يجرى وراء نفى أن يكون لقدرة العبد تأثير ولا يزول إلا بالقول بتأثيرها وهو قول المعتزله وأنتم لا تقولون به

(١) استدل بعض المعتزلة على بطلان أن الله تعالى موجد لجميع أفعال العباد بأنه لو كان كذلك لكان هو النائم والقاعد والماشى الخ وأجاب أهل السنة عن ذلك ببيان معني المتصف بالشيء وهو الذي يقوم به ذلك الشيء لا من أوجده وشنعوا على المعتزلة لأنهم لم يفرقوا بين خالق الشيء والمتصف به وقالوا الله تعالي موجد للحركة والبياض ونحوهما ولا يتصف بانه متحرك ولا أبيض . فالمصنف يريد أن يقول أن قولهم أيجاد الحركة غير الحركة نفسها أجنبي عما نحن فيه وهو القول بتعلق قدرة العبد لا على وجه التأثير فقوله (وما) هو اسم موصول مبتدأ خبره قوله الآتي (فاجنبي) وقوله :إيجاد الحركة غير الحركة جملة من مبتدأ وخبر فى محل

ـ وهو الحركة ـ فعل العبد وموصوف به حتى يُشتق له منه اسم المتحرك وليس يُشتق الموجِد اسمٌ مِن متعلق فعله، فلا يقال لموجد البياض فى غيره أبيض بخلاف من قام به فأجنبي ، أذ لا يتعرض إلا لكونه متصفا بالعرض بعد أيجاد غيره أياه فيه ، وهذا لايوجب دخوله تحت اختياره فضلا عن تعلق قدرته به ،فان قيل قام[1] البرهان على وجوب كون كل موجود صادرا عن قدرته

رفع نائب فاعل لقيل فهى مقول القول

(١) هذا من كلام الاشاعرة وبيانه مع شيء من الأيضاح أنهم يقولون ! أنا لما وجدنا الادلة متعارضة ولم نستطع أن نأخذ بعضها ونترك البعض الآخر اضطررنا الى التوفيق بينها والجمع ، وهذا هو الطريق الذى يجب سلوكه، وذلك أنه ثبت لدينا البرهان القاطع على أن جميع الموجودات أمور ممكنة وأن قدرة الله تعالي يجب ان تتعلق بجميعها بلا تفرقه ولا فصل إذ لاتناهى لمقدوراته وليس واحد منها بأولى من الآخر ان تتعلق به القدرة مع تساويهما في الجهة التى منها يكون التعلق وهى الأمكان،وبازاء هذا قام عندنا الدليل على أن بين بعض افعال العبد و بعضها الآخر فرقا واحسسنا هذا الفرق فى انفسنا وادركه وجداننا وآمنت به بداهة العقول ، فاخذتنا الحيرة بين أن نرد جميع الافعال الي الله من غير تفرقة كما هو مقتضى الدليل الأول ،وأن نثبت للعبد فعلا تؤثر فيه قدرته وتخترعه كما هو الدليل الثاني ، ولم يترجح عندنا احد الدليلين عن الآخر حتى نأخذ به ونلغي

تعالى ابتداء بلا واسطة وعلى وجوب تعلق قدرة العبد بأفعاله الاختيارية للعلم الضرورى بالتفرقة بين حركتيه صاعدا وساقطا فنقول بهما وإن لم نعلم حقيقة كيفية هذا التعلق فإنه غير لازم لنا، قلنا : حاصل هذا اعترافكم بأن العلم الضرورى ـ بتعلق قدرة العبد بحركته صاعدا ـ ثابت، ثم ادعيتم أن ألجأ ـ ألى كونه [1] خلاف المعقول من معنى تعلق القدرة بمقدورها من كونه بلا تأثير وإيجاد

صاحبه ، فاضطررنا الى القول بان الموجد المؤثر في الأفعال كلها هو الله، وان ثبت للعبد قدرة تتعلق بفعله الاختياري لا على الوجه الذى اثبتناه لقدرة الله وهو الايجاد والتأثير والاختراع ولكن على وجه آخر ، وان كنا لا نعلمه فليس يضيرنا او ينقصنا ان نجهل هذا الوجه

(١) ألجأ : هو فعل ماض فاعله الآتى بعد كلام طويل وهو قوله (ملجىء) . والضمير البارز فى قوله : كونه خلاف المعقول الخ يعود الى تعلق قدرة العبد بحركته صاعدا وقوله: من معني تعلق القدرة الخ هو جار ومجرور متعلق بقوله المعقول وقوله من كونه بلا تأثير الخ بيان لتعلق القدرة بمقدورها : ومعني ذلك الكلام انه يقول للاشاعرة الذين اثبتوا للعبد قدرة تتعلق بفعله الاختيارى لا علي وجه التأثير كما بينا : انه قد ثبت عندكم الفرق بين بعض افعال العبد وبعضها الآخر، وهذا الدليل وحده يقتضي أن تثبتوا للعبد قدرة تؤثر فى فعله الاختياري، ولقد كنتم بصدد أن تقولوا به لو لم يعارضه الدليل الآخر الذي يقتضى رجوع جميع الامور الممكنة إلى قدرة الله تعالي

لاندرى على أى وجه هو ـ ملجىء وهو غير صحيح ، فأن تلك البراهين أنما تلجىء لولم تكن عمومات لاتحتمل التخصيص، فاما أذا كانت أياها ـ ووجد مايوجب التخصيص ـ فلا ، لكن الامر كذلك وذلك المخصص أمر عقلى هو أن أرادة العموم فيها تستلزم الجبر المحض المستلزم لضياع التكليف وبطلان الامر والنهى ، وأما ما ذكروه من العقليات ـ مما موضعه غير هذا المختصر ـ فليس شىء منها لازما ، على ما يعلمه الواقف عليها بأدنى تامل ، وكيف ولو تم منها مايلجىء إلى ماذكر استلزم ماذكرنا من بطلان التكليف، وقد قدمنا أن تعلق القدرة بلا تاثير لايدفعه ، لأن الموجب للجبر ليس سوى أن لاتاثير لقدرة العبد فى ايجاد فعل ، وهو باطل ، وملزوم الباطل باطل ، ولهذا صرح جماعة من محققى المتاخرين من الأشاعرة بان مآل كلامهم هذا هو الجبر ، وأن

كما قررتم فى كلامكم ، ولكن غاب عنكم أن محل الجمع بين الدليلين فيما لوبقى الدليل المعارض على عمومه لكنه ليس كذلك وإنما هو مخصوص بما لايلزم منه الجبر وعدم صحة التكليف وأخواته ، وهى متحققة فى الافعال الاختيارية فيجب أن تكون الادلة التي تفيد أن الكل من الله تعالى غير جارية ألافى الاضطرارى وحده

الانسان مضطر فى صورة مختار ، واعلم أنا لما ذكرنا أن ما أوردوه من العقليات التى ظنوا أحالتها اسناد شيء من الافعال الاختيارية إلى العباد لم نسلم ولم يبق عندنا فى حكم العقل مانع عقلى من ذلك، فانه لو عرّف الله تعالى العاقل أفعال الخير والشر ثم خلق له قدرة أمكنه بها من الفعل والترك ثم كلفه باتيان الخير ووعده عليه وترك الشر واوعده عليه بناء على ذلك الإقدار لم يوجب ذلك نقصا فى الالوهية ، أذ غاية مافيه أنه أقدره على بعض مقدوراته تعالى كما أنه أعلمنا بعض معلوماته سبحانه تفضلا ، وإن كان قد يرى فرق بين العلم والخلق لكن لا يقدح كما ذكرنا ، أذ كان سبحانه غير ملجأ الى ذلك ولامقهور عليه ، بل فعله سبحانه باختياره فى قليل لانسبة له بمقدوراته لحكمة صحة التكليف واتجاه الامر والنهى ، مع أنه لاتنقطع نسبته اليه تعالى بالايجاد لأن ايجاد المكلف لها أنما هو بتمكين الله تعالى اياه منها واقداره عليها ، غير أن السمع ورد بما يقتضى نسبة الكل اليه تعالى بالايجاد وقطعها عن العباد ، فلنفى الجبر المحض وتصحيح التكليف وجب التخصيص ، وهو لايتوقف على نسبة جميع أفعال العباد اليهم بالأيجاد ، بل يكفى

لنفيه أن يقال جميع مايتوقف عليه أفعال الجوارح من الحركات وكذا التروك التى هى أفعال النفس من الميل والداعية والاختيار بخلق الله تعالى لاتاثير لقدرة العبد فيه،وأنما محل قدرته عزمه[1] عقيب خلق الله تعالى هذه الأمور فى باطنه عزما مصمما بلا تردد

(١)اعلم انه لايقصد بالعزم- الذي أثبته-القول بالاستطاعة التي أثبتها أكثر المتكلمين كما سيأتي تصريحه بذلك،والاستطاعة هى أن يخلق الله تعالى فى الحيوان عرضا من شانه أن يوجد الافعال الاختيارية فيستحق العبد المدح والثواب والذم والعقاب ،والقول فيها من جهات(الجهة الاولى): تعريفها وهي صفة يخلقها الله تعالى فى العبد عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات، فأن قصد فعل الخير خلق الله فيه القدرة على فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق الله فيه القدرة على فعل الشر ، فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير بسبب قصده فعل الشر ، فيستحق الذم والعقاب ، (والجهة الثانية): انها متي يخلقها الله تعالى في العبد. فذهب الشيخ ابو الحسن وأصحابه وكثير من المعتزلة منهم النجار ومحمد بن عيسى وابن الراوندى وأبو عيسى الوراق وغيرهم ألي أنها توجد مع الفعل لأنها لوكانت سابقة عليه للزم وقوعه بلا استطاعة ولكن وقوعه بدونها محال،ووجه صحة الملازمة ما ثبت من أن العرض لا يبقي زمانين،وأما الاستثناء فلأن وقوع الفعل بدون الاستطاعة يستلزم تخلف الأثر عن المؤثر، ولايخفى أن المراد إلزام بقية المعتزله فلامانع من الاستدلال بقواعدهم بل هو اللازم الأليق،ولا يقال: انه لوكانت القدرة

وتوجهه توجها صادقا للفعل طالبا أياه ، فاذا أوجد العبد ذلك العزم خلق الله تعالي له الفعل ، فيكون منسوبا اليه تعالى من حيث هو

مع الفعل -لا قبله- للزم أحد أمرين أما قدم مقدورات الله تعالي لتكون مع قدرته ،وأما حدوث قدرته لتكون مع مقدوراته، وكلاهما باطل،فانا انما التزمنا ان الاستطاعة مع الفعل لأن القدرة الحادثة غير باقية لأنها عرض كما ذكرنا في تعريفها،والعرض لا يمكن ان يتصف بالبقاء لأنه يستدعى وصف العرض بالعرض، وقد ثبت بطلانه، بخلاف القدرة القديمة فانها باقية ازلا وابدا فلا يلزم من تقدمها على وجود المقدور محال ... وذهب اكثر المعتزله الى انها تتعلق بالفعل قبل وجوده ويستحيل تعلقها به حال حدوثه، لأنها علة له والعلة يجب تقدمها على المعلول ، ثم اختلفوا فى انه هل يجب ان تبقى الى حال وجود المقدور فأثبته بعضهم ونفاه آخرون، فجوزوا انتفاء القدرة حال الوجود ،وبقول المعتزلة قال الضرارية وكثير من الكرامية ، وذلك كله باطل،اما بطلان القول بأنها باقية الى حين وجود المقدور، فان كان المراد بقاءها هى نفسها فبطلانه بان العرض لا يبقى زمانين ،وان كان المراد بقاءها بنوعها بان تتجدد قدر فانا نقول: ان هؤلاء يعترفون بان القدرة التي بها الفعل هى التى قارنته وكانت معه وادعاؤهم انه لابد من قدر سابقة امر لا موجب له ولا دليل عليه ، واما بطلان القول بجواز انتفاء القدرة حال وجود المقدور مع ايجابها قبل وجوده فذلك ظاهر ان شاء الله تعالى ... (الجهة الثالثة)هل تصلح للضدين أولا ، فقال ابو حنيفة نعم ،حتى ان القدرة المصروفة الي الكفر هى بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان، فلا اختلاف بينهما الا فى التعلق ، وهو لا يوجب

حركةٍ أو الى العبد من حيث هو زنا ونحوه[1] وانما يخلق الله سبحانه هذه فى القلب ليظهر من المكلف ماسبق علمه تعالى بظهوره منه من مخالفة او طاعة ، وليس للعلم خاصية التأثير ليكون مجبورا لما عساه يتضح من بعد ، ولا خلقٍ هذه الاشياء يوجب اضطراره إلى الفعل ، لانه أقدره فيما يختاره ويميل اليه عن داعية على العزم على فعله وتركه ، أذ من المستمر ترك الانسان لما يحبه ويختاره ، وفعل شيء وهو يكرهه لخوف أو حياء ، فعن ذلك العزم الكائن بقدرة العبد المخلوقة لله تعالى صح تكليفه وثوابه وعقابه وذمه ومدحه ،

الاختلاف فى نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره صرفها الى الايمان فاستحق الذم والعقاب . وخالفه فى ذلك الشيخ واكثر اصحابه فقالوا : لا تصلح للضدين بل لا تتعلق بمقدورين مطلقا

(١) هذا ميل من المؤلف إلى مذهب القاضى أبى بكر الباقلاني وتعويل منه عليه، وحاصله ان الفعل عند القاضى ابي بكر يوجد بتأثير القدرتين قدرة الله تعالي وقدرة العبد، غير ان تعلقهما ليس بالفعل من جهة واحدة بل قدرة الله تعالي تتعلق باصل الفعل وقدرة العبد تتعلق بوصفه. فمثلا لطم اليتيم فأن ذات اللطم واقعة بقدرة الله وكونه طاعة إن كان للتأديب ومعصية إن كان للايذاء واقع بقدرة العبد وتأثيره

وانتفى بطلان التكليف والجبر المحض ، وكفى فى التخصيص لتصحيح التكليف هذا الامر الواحد ، وأعنى العزم المصمم وماسواه مما لايحصى من الافعال الجزئية والتروك كلها مخلوقة لله تعالى متأثرة عن قدرته ابتداء بلا واسطة القدرة الحادثة المتأثرة عن قدرته تعالى ، والله سبحانه أعلم

ومع ذلك فقلما يكون حسن هذا العزم بلا توفيق[1] من الله تعالى ، بل لايقع إلا بتوفيق منه تعالى تفضلا ، فإن الشيطان مع الشهوة الغالبة وهوى النفس موانع تشبه القواسر لقوة استيلائها فلا يغلب الا بمعونة التوفيق ، وليس لأحد على الله تعالى أن يوفقه ، بل اذا أعلمه طريق الخير والشر وخلق المكنة له فقد أعذر اليه ، وعدم التوفيق وهو الخذلان وهو أن يدعه مع نفسه لاينصره ولا

---

(١) التوفيق جعل الله تعالى فعل عباده موافقا لما يحبه ويرضاه كذا عرفه السيد الشريف وعرفه بعضهم بأنه خلق قدرة الطاعة فى العبد ، والخذلان ضده ، وقد فسره المؤلف هنا بأنه ترك الله للانسان مع نفسه لاينصره ولايعينه عليها ، والله تعالى لايجب عليه ان يفعل الاصلح لعباده ولا الصالح كما ستعرفه قريبا ومن ثمت لم يجب عليه ان يوفق عباده بل له الامر كله يوفق من يشاء ويخذل من يشاء

يعينه عليها ـ لا يسلبه المكنة من ذلك العزم التى خلقها له ، وهذه غير القدرة التى ذهب أكثر أهل السنة ألى أنها لا تتقدم على الفعل حتى قد يقال أن التكليف بغير المقدور واقع [1] لانه يكون قبل الفعل

---

(١) قدمنا أن المؤلف قد أثبت العزم المصمم فى مكان الاستطاعة التى يثبتها كثير من المتكلمين وشرحنا هذه الاستطاعة عندهم بما فيه الغناء والكفاية ان شاء الله .. وانما فر المصنف الى العزم بدل الاستطاعة لما ورد على القول بها من الاعتراضات . فقد ذكروا أنها علة أو شرط للفعل ثم اضطروا الي ارادة العلة العادية أوالتى من شأنها التأثير والشرط العادى لما أن اطلاق العلة والشرط يفضى الى مذهب الاعتزال ، ثم انهم حينما أرادوا أقامة الدليل على دعواهم أنها مقارنة للفعل انتقض الدليل بالقدرة القديمة حتى اضطروا الى بيان الفرق بين القدرة القديمة والقدرة الحادثة وبيان ذلك أن القائلين بأن الاستطاعة مع الفعل استدلوا بأنها لو كانت سابقة عليه للزم أن يقع الفعل بلا استطاعة فقيل لهم فقدرة الله قديمة فكيف ساغ أن يكون المقدور بها حادثا وكان مقتضي كلامكم أنه لامناص من أحد أمرين فأما أن تكون قدرة الله حادثة لتقارن المقدور وأما أن يكون المقدور قديما ليقارن القدرة وكلاهما فاسد، فقيل : لا يلزمنا أحدهما لأن وجوب مقارنة القدرة للمقدور انما هو في القدرة التي هى عرض فأما القدرة التى لا توصف بالعرضية فلا يلزم فيها ذلك ، وقدرة الله ليست من قبيل الاعراض . ثم بعد هذا كله ورد عليهم أن الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلاة مكلف بها بعد دخول الوقت والتكليف قبل الفعل كما هو ظاهر فان كانت القدرة

بالضروره ومقارن المتأخر غير موجود مع المتقدم فأن المراد بتلك القدرة القدرة التي يقام بها الفعل، وهي قدرة جزئية مندرجة تحت مطلق القدرة الكلية تخلق مع الفعل، وقولنا يقام بها الفعل تساهل، وأنما هي معه إذ كان الفعل أنما هو أثر قدرة الله سبحانه ، قال القاضي أبو

موجودة حال التكليف فهي قبل الفعل ولا تقولون به وان كانت غير موجودة لزم تكليف العاجز وهو محال فلجأوا الى التعبير عنها بأنها سلامة الأسباب والآلات والجوارح مما ظاهره غير مستقيم لأن سلامة الاسباب أما أن تكون أمرا وجوديا وتكون باقية الى وقت الفعل فيلزم قيام العرض بالعرض وأما أن تكون أمرا عدميا وتبقى كذلك فيلزم قيام العرض بالمعدوم وأما ألا تبقى فيلزم تكليف العاجز بكل حال، وأيضا فالاستطاعة التي عرفت بهذا التعريف اما أن تكون صفة المكلف أولا، فان كانت صفته كان حمل السلامة عليها غير مستقيم، وان لم تكن فكيف يصح أن عماد التكليف ومداره عليها ولاشك أن العزم المصمم الذي أثبته المؤلف والقصد الذي يخلق الله القدرة عقيبه انما ينشآن عن سلامة الأسباب والجوارح والآلات التي هي الاستطاعة وبها يتمكن العبد منهما . والحاصل أن الاستطاعة والقدرة والقوة والطاقة ألفاظ متقاربة المعنى عند المتكلمين وأنهم يطلقون كل واحد منها في مكان الآخر كما يطلق أهل اللغة الاسد والسبع والغضنفر والهزبر على معنى واحد ويعبرون بكل لفظ منها بلا تفرقة . ثم ان هذه الالفاظ ـ بعد اتحاد مفهومها واشتراكها في جواز الاطلاق على معنى واحد ـ تطلق عندهم على شيئين (أحدهما) العرض الذي يخلقه الله في الحيوان فيفعل به أفعاله الاختيارية

بكر : إن الله تعالى لايخلق تلك القدرة إلا ويخلق الفعل تحتها فهي من الفعل بمنزلة المشروط من الشرط ، فالقدرة كالمشروط والفعل كالشرط ، فكما لايوجد المشروط بلا شرط كذلك لاتوجد القدرة بلا فعل ، ويجوز ان يوجد الشرط بلا مشروط وهذه القدرة شرط التكليف مقدّمة عليه ، وهي عبارة عندهم عن سلامة الآلات وصحة الاسباب ، بناء على أن من كان كذلك فان الله تعالى يخلق له القدرة عند الفعل ، كذا أجرى سبحانه العادة ، ومن مشايخنا من ذهب إلى ان القدرة تقدم حقيقة على الفعل[1]

الاصل الثالث: أن فعل العبد ـ وأن كان كسباله ـ فهو بمشيئة الله

وهو علة للفعل اوشرط على ما بينهم من الخلاف (والثاني) سلامة الاسباب وصحة الآلات ونعني بذلك الاستعداد لقبول القدرة الحقيقية وان تكون الآلة بحيث يصح الفعل بها عادة ، ويمكن حدها بأنها التهيؤ لتنفيذ الفعل عن ارادة المختار، ولا خلاف بين احد من المتكلمين بأن الاستطاعة بهذا المعنى متقدمة على الفعل فلا يلزم القول بتكليف العاجز ، ومن اجل هذا اختار المؤلف تبعا لمشايخه من الحنفية هذا المعنى للاستطاعة ، وتمام المناقشة فى ذلك مبسوط فى المطولات

(١) ظاهر عبارته ان المشايخ ارادوا بالقدرة التي تتقدم الفعل قدرة العبد اذ الكلام فيها ولكن هذا الظاهر غير مستقيم فانهم انما ارادوا قدرة

وأرادته ، فهو مريد لما نسميه شرا من كفر وغيره كما هو مريد الخير ، ولو لم يرده لم يقع [١] وعند المعتزلة سائر المعاصي والقبائح واقعة بأرادة

الله تعالى لانها قدرة الاختراع والانشاء وتلك تؤثر فى الوجود والعدم جميعا فلم يكن بد من سبقها فأما القدرة الحادثة فانها لاتصلح للاختراع والايجاد فلا جرم لايشترط تقدمها وانما من شرطها وجود المخترع ليتعلق بها فيكون كسبا

(١) ندعى فى هذا الأصل « أن الأفعال التى تصدر عن العبد كلها حاصلة بأرادة الله تعالى ومشيئته وقضائه وقدره » ونريد ـ قبل سرد الاستدلال على هذا ـ أن نبين معنى هذه الألفاظ ، فالأرادة والمشيئة يطلقان على شيء واحد عندنا، وهو الصفة التى توجب تخصيص أحد المقدورين ـ عند تعلقها به فى أحد الأوقات ـ بالوقوع ، ولافرق بينهما ألاعند الكرامية حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة أزلية تتناول ماشاء الله تعالى من حيث يحدث والأرادة صفة حادثة متعددة بتعدد المرادات ، وقد سبق فى مبحث أرادته تعالى ماتطمئن به نفسك أن شاء الله ، أما القضاء فهو لغة أتمام الشيء أماقولا كما فى قوله تعالى : « وقضى ربك ألاتعبدوا ألاأياه » ومعناه حكم ، وأما فعلا كما فى قوله تعالى : « فقضاهن سبع سموات » أى خلقهن وأتقن أمرهن ، ويندرج تحت معناه لغة الحكم والخلق والأمر والأعلام والتبيين فكلهن من شعبه وتفاريعه ، وأما اصطلاحا فهو عند الأشاعرة عبارة عن الارادة الأزلية المتعلقة بالأشياء على ماهى عليه فيما لايزال، وعند الفلاسفة هو علمه تعالى بما ينبغى أن يكون الوجود عليه حتي يكون على أحسن نظام

العبد على خلاف ارادة الله تعالى ، قال تعالى « وما الله يريد ظلما للعباد » وأرادته ظلمهم لأنفسهم ثم عقابهم عليه ظلم فهو منزه عنه سبحانه ، وقال تعالى (ان الله لايأمر بالفحشاء) وقال (ولا يرضى لعباده الكفر ؛ والله لايحب الفساد ؛ وما خلقت الانس والجن الا

وأكمل انتظام ويسمى عندهم بالعناية الازلية التي هى مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجوه وأكملها ، أما القدر فهو أيجاده تعالى الاشياء على قدر مخصوص وتقدير معين فى ذواتها وأحوالها ... وقال المعتزلة الافعال خير كالايمان والطاعات وشر كالكفر والمعاصى، فالاولي حاصلة بأرادة الله تعالي ، والثانية لايمكن أن يكون سبحانه قد أرادها بل المعقول أن يكون قد أراد من الفاسق والكافر طاعته وأيمانه لافسقه ومعصيته، وزعموا أن ارادة القبيح قبيحة، كما أن خلق القبيح وأيجاده قبيحان ، وتفصيل ذلك عندهم أن فعل العبد ان كان واجبا فأن الله تعالى يريد وقوعه ويكره تركه ، وان كان حراما فأن الله يكره وقوعه ويريد تركه وان كان مندوبا فأنه جل شأنه يريد وقوعه ولا يكره تركه، وان كان مكروها فأنه يريد تركه ولا يكره وقوعه ، اما المباح وافعال غير المكلفين فأن ارادة الله وكراهيته لاتتعلقان بها

استدل اهل الحق على دعواهم بأمور، احدها : ان الله تعالى خلق الاشياء كلها بلا اكراه، وخالق الشيء بلا اكراه مريد له بالضرورة، اما الاولى فدليلها ماعلمت من استناد جميع الحوادث الى قدرته ، واما الثانية فأنه قد ثبت ان كل الممكنات مقدورة لله تعالى وانه لابد في اختصاص بعضها بالوقوع على هيئة وفى وقت مخصوصين - من مخصص وهو الارادة ، والثاني : انه تعالى علم من

ليعبدون) وهـذا بناء على تلازم الارادة والمحبـة والرضـا والامر عنـدهم ، ولأن أرادة القبيح قبيحـة ، والأمر عندهم بغـير المراد والمحبوب والمرضى سفه ؛ ولنا إطباق الامة من عهد النبوة على هذه الكلمة (ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) فانعقد أجماع السلف على

الكافر أنه لا يؤمن فأيمانه محال ـ اذ لو آمن لانقلب علمه تعالى جهلا ـ والله تعالى عالم باستحالته ، والعالم باستحالة الشيء لا يريده ضرورة لانه لو أراده فوقع لانقلب علمه جهلا فقد كان يعلم أنه مستحيل ولو أراده فلم يقع لكان عاجزا عن تحقيق مراده قاصرا عن نفاذ مشيئته ، والثالث : أجماع السلف والخلف في جميع الامصار والاعصار على أطلاق قولهم : « ماشاء الله كان ومالم يشا لم يكن » فأن هذا مروي عن النبي صلى الله عليه وسلم وقد تلقته الامة بالقبول

واحتج المعتزلة بوجوه ، الاول : أنه لو كان الله تعالي مريدا لكفر الكافر ـ وقد أمره بالايمان ـ للزم السفه في احكامه تعالى ، لانه قد تضافرت العقول على أن من يأمر بخلاف ما يريد فهو سفيـه ، والسفه فى أحكامه تعالى محال فما أدى اليه فهو محال مثله ، والثـانى : أنه لو كان مريدا لكفر الكافر لكان كفره موافقة لمراد الله تعالي ، وهذا التلازم ظاهر ، ولو كان الكفر موافقا لمراد الله تعالى لكان الاتيان به طاعة ومثابا عليه ضرورة ، ولكن الاتيـان بالكفر ليس طاعة ولا مثابا عليـه بل هو معصية ومعاقب عليـه فيلزم ألا يكون موافقا لمراده و يلزمه ألا يكون مراداله ، والثالث : أنه لو كان الكفر والمعصية مرادين لله تعالى لكان واقعا بقضائه ولو كان واقعا بقضائه لوجب

قولنا ؛ وقوله تعالى (أن لو يشاء الله لهدى الناس جميعا ، ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ، وماتشاءون الا أن يشاء الله)وقد شاءوا المعاصى فكانت بمشيئته بهذا النص (ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا) ولهم اجوبة ليست لازمة ، ولأن[1] المعاصى لوكانت

الرضاء به ضرورة الاجماع على وجوب الرضاء بقضاء الله وقدره لكنه لايجب الرضاء بالكفر لأن الرضا بالكفر كفر وهو غير واجب ،الرابع : أنه تعالي لوأراد الكفر لكان غيره ممتنع الوقوع فيكون التكليف به تكليفا بما لايطاق ، وربما استدلوا بظواهر بعض النصوص كقوله تعالي : « سيقول الذين أشركوا لوشاءالله ماأشركنا ولا آباؤنا ولاحرمنا من شيء » وقوله : «كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها » وقوله : « وماالله يريد ظلما للعباد » وقوله : « والله لايحب الفساد » وسنناقش هذه الأدلة كلها مع المصنف ان شاء الله

(١) ذكر المؤلف دليلين لاهل الحق غيرما ذكرنا آنفا، أما الاول فالآيات التي ذكرها ليعارض بها ماذكره المعتزلة من الآيات ،وأما الثاني فحصله أنا نشاهد أن أكثر مايقع من العباد هو المعاصى، وذلك أمر يعترفون به، فلوأناقلنا بأنها غيرمرادة لله تعالى للزم من ذلك أن يكون الذي يقع فى ملك الله تعالى بغير أرادته أكثر مما هو واقع بأرادته، ولاشك أنه حينئذ يكون أقرب الى القصور وأدني من العجزوابعد من الارادة والاختيار ، وذلك من الشناعة والسخف بحيث لايتعلق به عاقل ولايتمسك به الامأفون أحمق . وقد حكي عن عمرو

واقعة على وفق ارادة عـدو الله ابليس ، وهى اكثر من الطاعات الجارية على مراد الله جل ذكره ، لزم رد ملك الجبار ذى الجلال والاكرام الى رتبة لايرضى بمثلها زعيم قرية ويستنكف منها ، وهو ان يستمر فى محل مملكته وولايته وقوع مراد عدوه دون مراده ، ونسبة هذا اليه تعالى نسبة للعجز اليه تعالى رب العالمين ، والجواب عما أوردوه أنه سبحانه نفى أرادته ظلم العباد ، وهو لايستلزم نفى ارادته ظلم العباد أنفسهم ، وسنذكر جواب قولهم ارادته الظلم الى آخره ، ولا تلازم [1] بين الرضى والمحبة وبين الارادة ، اذ قد يريد الواحد منا ما يكرهه ، ولا تلازم بين الامر

ابن عبيد ـ أحد علماء المعتزلة ـ أنه قال : ما الزمني أحد مثل ما الزمني مجوسى كان معى فى سفينة ، قلت له : لم لا تسلم ؟ فقال : لان الله لم يرد إسلامى فاذا أراد الله إسلامى أسلمت ، فقلت : ان الله يريد إسلامك ولكن الشياطين لايتركونك ، فقال : فأنا أكون مع الشريك الاغلب

(١) يعني انه انما أوقع المعتزلة فيما وقعوا فيه تسويتهم بين مفهوم الرضا والمحبة ومفهوم الارادة ، فحسبوا انه اذا قيل اراد الله كذا فهو كما لو قيل رضى الله عنه او احبه ، وهيهات ، فأنا لا نقول هذا ولا نرضاه بل نحن نفرق بين المفهومين ونقرر انه لا يلزم من ارادة الشيء حبه او الرضاء به ، كما لا يلزم من حبه او الرضاء به ارادته ، فقد يريد الانسان شيئا ولا يحبه ، وقد يحب شيئا ولا يريده ، كما أنه لا يلزم

والأرادة ، اذ قد يأمر بما لا يريده كاعتذر لمن لامه في ضرب عبد بمخالفته فيأمره ولا يريد المامور به ليظهر صدقه ، فالمعاصي واقعة بارادته تعالى ومشيئته لا بأمره ورضاه ومحبته [1] وقال امام الحرمين: (أن من حقق لم يكع عن القول بان المعاصي بمحبته) ونقله

من الامر بالشيء ارادة وقوعه، الست ترى أنه لو ضرب أحدنا عبده أو خادمه فلامه أحد الناس في ذلك فاعتذر له بأن هذا العبد كثير المخالفة قليل الامتثال وأراد ان يبرهن على صدق هذا العذر فقال : وأنا آمره امامك فأن امتثل علمت أني لم أصدقك والا فأني معذور ثم أمره بأن يفعل كذا فانه يأمره ولا يريد ان يفعل ما امره به ليتحقق عذره في ضربه اياه

(١) يريد أن الذي عليه أكثر المتكلمين من أهل السنة أن المشيئة والارادة واحد كما قدمنا وان مفهومهما غير مفهوم الرضا والمحبة وان الجميع غير الامر فاذا ورد في كلام بعضهم ما يفيد أن مفهوم الارادة هو مفهوم المحبة كما ورد عن امام الحرمين الجويني ونقل عن الاشعري وهو بعض ما ورد عن أبي حنيفة فذلك محمول على غير ظاهره ، وكذا اذا ورد عن بعضهم ما يفيد التغاير بين الارادة والمشيئة وهو البعض الآخر مما يدل عليه كلام أبي حنيفة ، والمؤلف يريد بأظهار الفرق بين الأرادة وأخواتها والرضا وأخواته رد استدلال المعتزلة بقوله تعالى : « وما الله يريد ظلما للعباد » وبيانه يتوقف على بيان وجه الدلالة عندهم ، وذلك أنهم يقولون انا نرى بالمشاهدة أن الظلم كائن من العباد وقد نفى الله تعالى عن نفسه ارادة الظلم فأما أن يكون المراد نفي وقوعه فيلزم الكذب في خبره وهو محال واما أن يكون المراد نفي كونه

بعضهم عن الاشعرى لتقاربها لغة فإن من أراد شيئا أو شاءه فقد رضيه وأحبه ، وهذا خلاف كلمة أكثر أهل السنة ، وهو وإن كان لايلزمهم به ضرر فى الاعتقاد ، إذ كان مناط العقاب مخالفة النهى وان كان متعلقه محبوبا ، كما يتضح لك ، لكنه خلاف النصوص التى سمعت من قوله تعالى : (ولا يرضى لعباده الكفر ، لايحب الكافرين) ومثله يتعلق ما علق به بمبدأ الاشتقاق ، وهو الكفر ، والله لايحب الفساد ، وغير ذلك ؛ ونقل عن ابى حنيفة رحمه الله تعالى مايدل على جعل الارادة من جنس الرضا والمحبة لا المشيئة ، روى عنه : (من قال شئت طلاقك ونواه طلقت ولو قال أردته أو أحببته أو رضيته ونواه لايقع) بناه على أدخال معنى الطلب والميل فى مفهوم الارادة والمرضى والمحبوب مطلوب ، ومنه يقال لطالب الكلأ : رائد ، وهو ايضا خلاف ماعليه الاكثر ، وسيعود الكلام اليه ، وأجيب عن

واقعا بأرادته وهو المطلوب ، وحاصل الجواب انا نختار الشق الاول وهو أن المراد نفى وقوعه ولايلزم الكذب فى خبره لأن محله أن لوكان الظلم المنفى هو مايقع من العباد بعضهم مع بعض لكنه غير مراد بل المقصود نفى وقوع الظلم منه تعالى وهذا صحيح فأن الظلم هو التصرف فى غير الملك أما التصرف فى الملك كيفما كان هذا التصرف فلايسمى ظلما

قولهم إن إرادة الظلم من العبد ثم عقابه عليه ظلم[١] بالمنع مسندا بأن الظلم هو التصرف فى ملك الغير كرها أما فى ملك نفسه فلا، وقد يدفعونه بأن صرائح العقول على أن تعذيب المملوك ذى الاحسان على فعله مراد سيده ظلم فالملك لاأثر له فى نفيه أنما المؤثر فى نفيه الجناية، وأجيب بأنه مبنى على التحسين والتقبيح العقلى وسنبطله، وقد يقولون ليس هذا من محل النزاع لأنه تقبيح العقل فى حكم الله تعالى أى جزمه بان حكم الله تعالى ثابت بالمنع فى ما استقبحه، وأما أدراك العقل الحسن بمعنى صفة كمال او القبح أى صفة نقص فلا نزاع فى ثبوته فيمكن أرادتهم أياه بهذا المعنى، بل هو واجب، أذ يبعد من عاقل أن يقول أن تكليف الله تعالى متعلق بالله سبحانه فيكون قولهم تعذيب العبد لفعله مراد سيده ظلم أى صفة نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه، والجواب حينئذ منع كونه صفة نقص فى حقه تعالى، وعلى التسليم فانما يكون ظالما إذا

(١) هذا منع لمقدمة وردت فى دليل من أدلة المعتزلة قائلة لوكان الله تعالي يريد من عباده الظلم لكان عقابه عليه ظلما، وحاصل المنع عدم تسليم الملازمة بأن ندعي أنه ـ مع كونه يريد الظلم ـ لا يسمى ظالما، وسندنا في هذا المنع بيان معنى الظلم، وقد بيناه قبل هذا بما يغني عن اعادته

كان أمره بذلك المراد ففعله فعاقبه ، أما اذا كان أنما أمره بشيء ففعل غير ما أمر به فلا ؛ فان على العبد امتثال أمر سيده من غير التفات الى أنه مراده أو لا ، مع أن الارادة غيب عنه لا يصل الى معرفة انها متعلقة بالمأمور أو بغيره فلم يبق منه الا المخالفة لأمره فيحسن عقابه لمخالفته الأمر فعاد الظلم الى عقابه على فعل ماأمره به لا ما اراده (عاد) والحسن الى عقابه على مخالفة أمره ، فان قيل [1] اذا كان لايقع إلا مراده فقد كلفه بما لا يقدر على فعله . وتكليفه بذلك ثم عقابه على عدم فعله فى التحقيق ليس الا ارادة تعذيبه ابتداء بلا مخالفة. وهذا ايضا فى نظر العقل غير لائق فيجب تنزيه الله الغنى عن العالمين عنه على الوجه الذى ذكرنا آنفا ، قلنا: قد جوز الاشاعرة

---

(١) هذا هو الدليل الرابع فيما ذكرناه من أدلة المعتزلة وحاصل رده انا لا نسلم لزوم التكليف بما لا يطاق على فرض ارادة الله الكفر مع تكليفه بالايمان ، وذلك لان الايمان في نفسه أمر مقدور للعبد يصح أن تتعلق به القدرة الكاسبة فى العادة وان كان ـ بالنظر الى الكافر المعلوم لله تعالى أنه يبقي على كفره ـ غير مقدور ، وذلك من جهة ان التكليف الممتنع هو ما لا يكون متعلقا للقدرة الكاسبة فى مجاري العادة إما لأنه مستحيل فى نفسه كالجمع بين النقيضين وإما لأنه يستحيل صدوره عن العبد كخلق الجسم والطيران فى الهواء

تكليف مالا يطاق ، وعلى القول بانه غير واقع وهو الراجح فالتحقيق أن عقابه انما هو على مخالفته مختارا غير مجبور ، فأن تعلق الارادة بمعصيته لم يوجبها منه ولم يسلب اختياره فيها ولم يجبره على فعلها بل لا أثر للارادة فى ذلك فكما أنه تعالى كلف من علم منه عدم الامتثال فوقع منه ماعامه كسائر الكفرة فلم يبطل ذلك معنى التكليف ولم نظامه ـ باتفاق منا ومنكم ومن سائر المسلمين ـ لعدم تأثير العلم فى أيجاد ذلك الكفر المعلوم وفى سلب اختيار المكلف فى أتيانه وأن كان لا يوجد ألا معلومه فكذا التكليف بما تعلقت الارادة بخلافه ، اذ كانت لا أثر لها فى الايجاد كالعلم ، وهذا لأن الارادة صفة شأنها تخصيص وجود المقدور دون غيره بخصوص وقت وجوده دون غيره ليس غير ، ولا يدخل هذا المفهوم تأثير فى الايجاد بل فى مجرد التخصيص للعلم وقوعه ، فالتأثير خاصية القدرة الا أنها أنما تؤثر على وفق الارادة ، أعنى فى الوقت الذى تعلقت الارادة بأنه اذا وجد عن مؤثره كان فيه ؛ والعلم متعلق بهذه الجملة أنها ستكون كذلك ثم يوجد مايوجد باختيار المكلف على طبق ذلك العلم والارادة متاثرا عن قدرة الله تعالى ، على ما

قدمناه من أن للمكلف اختيارا أو عزما يصمم يوجدُ اللهُ سبحانه
عنده تحت قدرته الحادثة له ماصمم عليه واختاره كما مر لا جبر عليه،
وبسبب أن تعلق الارادة على حسَب تعلق العلم لزم ان مالم
يشأ الله لم يكن ، وذلك أنه أذا كان العلم متعلقا بان كذا لايكون
لايتصور تعلق الارادة بتخصيصه بوقته ، أذ كانت أنما تخصص
ماسيوجد بوقته ، فعدم تعلقها تابع للعلم بعدم وجوده لامؤثر في
عدم وجوده ، فظهر معنى «ماشاءالله كان ومالم يشأ لم يكن» وظهر
أن لاطلب في مفهوم الأرادة كما مر عن أبي حنيفة ، وظهر أن
لامحبة كما قال الاشعري وجماعة ، بل لايستلزمها ، نعم الغالب تعلقها
بالمحبوب المطلوب وجوده ، فتقارن الأرادة المحبة في متعلقها اتفاقا
لالزوما ، فعن هذا وقع ذلك الفرع عن أبي حنيفة وللغلبة ظَنّ اللزومَ
وهو بعيد عن التأمل ، فكثيرا مايجد الأنسان منه ارادة ما يكره
وجوده لأمر ما ، ولو فرض أن ذلك لمصلحة أحبها كأرادة الكي
تداويا لم يخرجه عن كونه مكروها في نفسه فأنه ثابت في الواقع بالفرض
فلا يكون غير مافي الواقع ثابتا فيه، وكذا لايريد وجود مايحبه وهو
ـ وان كان لضرر يلزم وجوده ـ لايخرجه عن كونه محبوبا لفرض

أنه مازال محبوبا فانما يستلزم الارادة الاذن والاطلاق فى وجود مايكرهه وانما اطلق سبحانه وجود مايكرهه فى ملكه وهو الملك القهار وحده لاشريك له ليتم وجه التكليف بلازميه ، وهما الثواب بالفعل والعقاب للترك ، ولو كان فى مفهوم صفة الأرادة طلب كانت هى صفة الكلام لكن الأرادة صفة مغايرة للكلام والعلم والقدرة شأنها ماذكرنا ، وقول من قال : الارادة والمشيئة صفة تنافى العجز والسهو وتقتضى الوجود قد يتوهم أنه بسبب ذكر الاقتضاء كذلك ، وليس كذلك ، فأن الاقتضاء فى تعريفه منسوب الى الصفة وليس ذلك كلاما ، يقال اقتضى هذا المعنى كذا أى استلزمه لعلية أولا ، بخلاف ماإذا نسب اليه تعالى ، واذا جعل جزء مفهوم الارادة كان منسوبا اليه تعالى ، فتكون كلامه ، بخلاف ما اذا جعل مقتضاها ، ثم المراد من هذا الاقتضاء مابيناه فى كلمة « ماشاء الله كان » من أنها تستلزم الوجود اذ كانت تؤثر تخصيصه ، ومما ذكرنا يبطل احتجاج كثير من الفساق بالقضاء والقدر لفسقهم ، اذ ليس القضاء والقدر مما يسلب قدرة العزم عند خلق الاختيار فيكون جبرا ليصح الاحتجاج به على ماأوقع

نفسه فيه ، كما قال على رضى الله عنـه لذلك الشيخ « ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقـدرا حتما ، لو كان كذلك لبطـل الثواب والعقاب » بل المراد به اما الخلق فلايسلبه عزمه وكسبه أذلا ينفى خلق الأعمال ذلك وأما الحكم كما فسره الامام على رضى الله عنه لذلك الشيخ ، وهو إماأن يرجع ألى صفة الكلام أو العلم ولا تأثير الكلام ولاالعلم فأحرى ان لايسلبا ذلك ، والاعلام ايضا قد يراد به نحو « قدرنا أنهـا لمن الغابرين ، وقضينا الى بنى اسرائيل » الآية ، والأوجه أنه يرجع الى العلم لاالكلام الاأن صح فيه أعنى فى المفعول معنى الخبر وكذا الاعلام يرجع أليه أذ أنما يكون عنه ، ويرجع القضاء الى العلم أجاب التسترى عن سؤال اليهودى المنظوم حيث قال :

أيا علماء الدين ذمي دينكم ... تحير دلوه بأوضح حجة

اذا ماقضى ربى بكفرى بزعمكم ... ولم يرضه منى فما وجه حيلتى ؟

فأجاب نظما ، إلى أن قال :

فمعنى قضاء الله بالكفر علمه ... بعلم قديم سر مافى الجليـة

واظهاره من بعد ذاك مطابقا ... لادراكه بالقدرة الأزلية

وصدّر حاصله نثرا بان قال : « معنى قضاء الله تعالى بكفر الكافر أنه تعالى علم بالأشياء » الى آخر ما هو حاصل البيتين ، وقد ذكرنا مافيه مغنى فى ظهور أن لا أثر للعلم ، وهذا يزيدك وضوحا أنك لو كنت حاسبا فعلمت من طريق الحساب قبل يوم كذا أن يوم كذا يكون كسوفا فلما جاء يوم كذا ووقع ذلك الكسوف هل تظن أن علمك السابق هو الذى أثر فى وجوده ؟ كذلك مايقع على وفق العلم القديم انما يقع بكسب العبد مختارا فيه ، وغاية الأمر أن الله جل وعلا له كمال العلم ، فكان علمه محيطا بكل ما يكون أنه سيكون ، وذلك لايسلب الفاعلين اختيارهم عند الفعل وعزمهم عليه ، فلا يبطل التكليف ، ومن جعل القضاء وجود جميع المخلوقات فى اللوح المحفوظ مجملة والقدر وجودها فى الأعيان مفصلة من شارحى الطوالع ، فأن اراد الوجود الخطى حتى يستلزم ذلك حدوث القضاء فهو بعدم التأثير أولى ، وان رد الى العلم فواجب ، وأما قوله عليه السلام : فحج آدم موسى لقوله لموسى : أتلومنى على أمر كتبه الله علىّ قبل أن أخلق ؟ الى آخره ، فالمراد حجه فى دفع اللوم بعد التوبة ، اذ المراد أتلومنى بعد التوبة على أمر

قد قضي على قبل أن أخلق ، للاجماع على توجه اللوم على المعصية قبل التوبة وانتفائه بعدها ، ويكون قوله « كتبه الله » الى آخره حكاية للواقع ، هذا موجب الدليل ، فان قيل : يجب الرضى بالقضاء اتفاقا فيجب بالمعاصي ، وهو باطل اجماعا ، قلنا الملازمة ممنوعة ، بل يجب الرضا بالقضاء لا بالمقضي اذا كان منهيا عنه ، لأن الأول صفته تعالى والثاني متعلقها الذي منع منه سبحانه ، ثم وجد على خلاف رضاه تعالى من غير تأثير للقضاء في ايجاده ، ولا سلب مكلف قدرة الامتناع عنه بل وجد على مجرد وجه المطابقة للقضاء

الاصل الرابع: قال الامام الحجة: انه تعالى متفضل بالخلق والاختراع ومتطول بتكليف العباد ، وليس الخلق والتكليف واجبا عليه ، [1] وقالت المعتزلة وجب عليه ذلك لما فيه

---

(١) ندعي في هذا الاصل : « أنه يجوز لله تعالي ألا يخلق الخلق ، وانه ـ اذا خلقهم ـ فليس لانه أمر وجب عليه ، وان له سبحانه أن يكلف عبيده ، وأنه ـ اذا كلفهم ـ فليس تكليفه اياهم بسبب أنه أمر يجب عليه فعله » وخالف في ذلك طائفة من المعتزلة فقالت : يجب على الله أن يخلق الخلق ، ويجب عليه بعد خلقهم أن يكلفهم

واستدل أهل الحق على دعواهم بأمور (الاول) : أن المفهوم الذي يتصوره العقل من

من مصاحة العباد [1] اهـ، وقل من يذكر عنهم ايجاب ابتداء الخلق، بل اذا خلق العبد وكلف/ وجب اقداره وازاحة علله، وكل ما كان

لفظ الواجب شيئان أحدهما الذى ينال تاركه ضرر عاجل أو آجل وثانيهما ما يتسبب عن تركه محال، والأول هو معني الواجب الشرعى، والثاني هو معني الواجب العقلى، وليس يمكن تصور أحد هذين المعنيين بالنسبة له سبحانه اذ لحاق الضرر لله تعالي محال، وليس فى ترك الخلق وترك التكليف محال، (الأمر الثانى) أنه تعالي قادر حكيم له تمام القدرة وكمال الارادة يتصرف ولا معقب لحكمه وتنفذ مشيئته ولا راد لقضائه، وقد ارتكز فى العقول وثبت عند أرباب النهى أن من كان هذا شأنه لم يجب عليه شئ، فأن ايجاب شيء عليه يقتضى أن يكون مقسورا مجبرا، تعالى الله عما يقولون علوا كثيرا

(١) حسب المعتزلة أن تعليلهم الوجوب عليه سبحانه بأن مصلحته غير عائدة عليه بل الفائدة في الأيجاب ترجع ألى الخلق -: ينفي عنهم قبح دعواهم وشناعتها، وجهلوا أن قولهم لمصلحة الخلق انما هو تعليل وان الحكم المعلل هو الوجوب ونحن نطالبهم بتفهيم الحكم فلا يفيدهم ذكر العلة، وملخص هذا الكلام انا لا نزال نسائلهم عن معنى قولهم أنه وجب لفائدة الخلق، وما معني الوجوب، ونحن لا نفهم من الوجوب الا المعنيين اللذين ذكرناهما وهما منعدمان، فأن أرادوا معني آخر فليفسروه أولا ثم ليذكروا علته فعسانا الا ننكره عليهم، ونحن لا ننكر أن مصلحة الخلق والتكليف راجعة الى العباد وانما ننكر المعلل بهذه العلة على أنه قد يقال: كيف يكون الخلق على الحال التى نشاهدها هو مصلحة العباد، وهلا خلقهم فى الجنة متنعمين

أصلحَ مايمكن له فى الدنيا والدين أو فى الدين فقط ، مـذهبان لهم ، [١] قال امام الحرمين بعـد نقلِ ماذكرنا عن البصريين: فقد

لايعتريهم الهم ولاينزل بساحتهم الألم ولا ينتابهم الضرر ولايغشاهم الغم ! فأن هذا الخلق المشاهد ممالايخلو عن الآلام والمتاعب حتى لقد تمني كثير من العقلاء العدم فقد قال بعضهم : « ليتنى كنت نسيا منسيا » وقال آخر: « ليتني لم أكُ شيئا» وليت شعرى كيف يستجيز عاقل لنفسه أن يقول للخلق فى التكليف فائدة ، والتكليف والفائدة متناقضان فأنما معني الفائدة نفى الكلفة والتكليف فى عينه الزام كلفة !! فأن قيل : فائدة التكليف مايلزم القيام به من الثواب ، قلنا : أفما كان قادرا على ايصال هذا الثواب اليهم من غير تكليف ؟ ولو زعم زاعم أن الثواب اذاوصل الى المرء عن استحقاق له وأهلية بسبب قيامه بما يستدعيه من التكاليف كان ألذ لنفسه وأوقع فيها من أن يدركه بالامتنان عليه لكان هذا الزاعم مأفونا ضعيف العقل منخلعا عن الغريزة فاقد الصواب، لأمور (أحدها) أنه انتهي ألى التكبر على الله عز وجل والترفع عن احتمال منته (وثانيها) أنه استثقل المقام أبد الآباد فى الجنة ولو من غير تقدم تعب ولا تكليف ، (وثالثها) أنه زعم أن الثواب بعد التكليف يكون مستحقاله ، وهو أمر باطل سيتبين نقيضه ان شاء الله

(١) ذهب البغداديون منهم الى أنه يجب على الله تعالى ماهو أصلح لعباده في الدين والدنيا بمعني الأوفق فى الحكمة والتدبير ، وذهب البصريون الى وجوب الأصلح فى الدين فقط بمعني الانفع ، واتفق الفريقان على أنه يجب على الله اقدار العبد وتمكينه ، وعلى أنه تعالي فعل بكل أحد غاية مقدوره

يتوهم متوهم أنه يجب عليه تعالى الابتداء بأكمال العقل لأجل التكليف وليس هذا مذهبا لهم ، فالذى ينتحله البصريون أنه تعالى متفضل بأكمال العقل ابتداء ولا يجب عليه اثبات أسباب التكليف اه ، ثم قال الحجة ردا عليهم : المراد بالواجب أحد أمرين : إما الفعل الذى فى تركه ضرر . إما آجل كما يقال تجب طاعة الله ، أو عاجل كما يقال يجب على العطشان الشرب كيلا يموت ، وإما أن يراد به الذى عدمه يؤدى الى أمر محال كما يقال : وجود المعلوم واجب ، اذ عدمه يؤدى الى محال وهو أن يصير العلم جهلا ، فان أراد الخصم المعنى الأول فقد عرضه تعالى للضرر ، أو الثانى فهو مسلم (١) اذ بعد سبق العلم

من الأصلح ، وعلى أنه ليس في مقدور الله تعالي لطف لو فعله بالكفار لآمنوا جميعا لأنه لو كان فى مقدوره هذا اللطف ثم تركه لكان الترك بخلا أو سفها ، ثم أن معتزلة البصرة بينهم من اعتبروا فى الأنفع جانب علم الله تعالى فأوجبوا عليه ماعلم نفعه كالجبائى فلزمه ألا يخلق الله الكافر أو أن يميته أو يسلب عقله قبل أن يبلغ سن التكليف ، ومنهم من لم يعتبر ذلك وزعم ان من علم الله منه الكفر على تقدير تكليفه فأنه يجب تعريضه للثواب فيلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيرا

(١) قال الحجة : « وليس فى ترك التكليف وترك الخلق لزوم محال ألا أن يقال كان يؤدى ذلك ألي خلاف ماسبق به العلم فى الأزل وماسبقت

لابد من وجود المعلوم؛ أو معنى ثالثا فهو غير مفهوم. انتهى، واعلم أنهم يريدون بالواجب [1] ما يثبت بتركه نقصٌ فى نظر العقل بسبب ترك مقتضى قيام الداعى وهو هنا كمال القدرة والغنى مع انتفاء الصارف، فترك المراعاة المذكورة مع ذلك بخل يجب تنزيهه تعالى

به المشيئة فى الازل، فهذا حق، وهو بهذا التأويل واجب، فأن الارادة اذا فرضت موجودة أو العلم اذا فرض متعلقا بالشيء كان حصول المراد والمعلوم واجبا لامحالة » اهـ

(١) وقيل بل يريدون بالواجب ماهو مقتضي الحكمة مع القدرة على الترك وهذا المعني باطل أيضا لان الاخلال بما تقتضيه الحكمة نقص وهو مستحيل على الله تعالى فيلزم أن يكون ترك مقتضى الحكمة مستحيلا لاستدعائه النقص وأن كان الترك بالنظر الى ذاته تعالى ممكنا فيكون صدور ما تقتضيه الحكمة لازما لذاته بسبب هذا الاقتضاء، وهذا مذهب الفلاسفة الذين يقولون يصح صدور العالم وتركه بالنظر الى ذاته تعالى ولكن طرف الفعل لازم لذاته تعالى لاشتماله على المصالح واقتضائه الحكمة، وقيل معني الوجوب ان عادة الله تعالي جرت بأنه يفعله البتة ولا يتركه وان كان الترك جائزا كما فى سائر العاديات، وهذا المعني أيضا باطل؛ لأنه يستلزم أن يتصف كل ما أخبر به الله تعالى من أفعاله بأنه واجب عليه لأنه قد قام الدليل على أنه يفعله قطعا، فد تضافرت العقول على عدم تجويز الكذب فى خبره تعالى، ولكن المعتزلة أنفسهم لا يسمون مثل هذا واجبا

عنه ، فيجب ، أى لا يمكن أن يقع غيره لتعاليه عما لا يليق ، وهذا هو المعنى الثانى الذى ذكره حجة الاسلام، وظاهر تسليم الحجة رحمه الله أنهم اذا قصدوا « المعلوم يجب وقوعه » فهو صحيح ، ومراده تسليم إطلاق لفظ الوجوب فقط ، لا مع موضوعه ، والا لزم أن كل أصلح يجب وقوعه ، لأن كل ما علم (١) وقوعه فهو الأصلح عندهم ، إذ لا يخفى أن كل مسلم دائما يقصد المبالغة فى تنزيه البارى سبحانه مما ينسبه اليه فلا يمكن القول بوجوب الأصلح إلا مع القول بأن كل ما وقع فى الدارين فهو الأصلح ، وصرح الامام بفهم هذا المعنى من كلام الكعبى ، وصرح بأنهم قالوا : أن تخليد الكفار فى النار والأغلال أصلح لهم ، وكذا الاصلح للفسقة عندهم فى الدنيا أن يلعنهم ويحبط أعمالهم ، فحقيقة الخلاف فى موضعين : كون كل واقع روعى فيه الاصلح للعباد وأنه لو لم يكن كذلك كان نقصا ، ولزمهم خطأ ثالث فقالوا به ، وهو عدم قدرته على اصلاحهم وهدايتهم ، اذ كان من معلومه تخليدهم

(١) قد علمت أن هذا ليس رأيهم جميعا وأنه رأى طائفة من معتزلة البصرة فقط

فى النار ووقوع خلاف معلومه محال ، فلا تتعلق القدرة به ، وقد قال تعالى : « ولوشاء ربك لآمن من فى الارض كلهم جميعا » إلى غير ذلك من الآيات المفيدة فى الاستعمال العربى كون مقابل الواقع مما يدخل تحت قدرته تعالى ، وكونه لا يفعله على موافقة العلم لا يسلبه الأمكان الذاتى وذلك هو الذى لا تتعلق به القدرة ، فاستحالته لغيره لا لذاته ، وليس لهم فى هذا المطلوب متمسك مستمسك ، [1] ونحن ديننا أن الله سبحانه يفعل مايشاء ، ويحكم مايريد ، لا يسأل

(١) نريد أن نبين لك أن المعتزلة ـ بناء على أصلهم ـ قد أوجبوا عليه تعالى أمورا عدة ، وأن نقفك عليها ثم نبطلها بوجوه مخصوصة بها وأن كان أبطال أصلها بما ذكرنا كافيا فى الرجوع عليها بالنقض والبطلان فنقول : اعلم أنهم أوجبوا عليه اللطف ، وفسروه بأنه الفعل الذى يقرب العبد الي الطاعة ويبعده عن المعصية ولا يبلغ حد الألجاء ، ومثاله بعثة الانبياء ، فأنا نعلم ـ بالضرورة ـ أن الناس معها أقرب الي الطاعة وأبعد من المعصية ، وانت لاتشك فى بطلان هذا القول ولا تري بدا من الازورار بجانبك عنه ، أذا علمت أنهم لا يوجبون عليه تعالى أن يرسل فى كل عصر نبيا ، وأن يجعل فى كل بلد معصوما يأمر الناس بالمعروف وينهاهم عن المنكر ، وان يجعل حكام الاطراف مجتهدين متقين ، مع مافى هذه الأمور من اللطف والتقريب من الطاعة والابعاد عن المعصية ، واوجبوا عليه ان يثيب على الطاعة ويعاقب على المعصية ، واستدلوا على ذلك بشيئين ، الاول : ان الثواب

عما يفعل ، كل عوض وابتداء من الرزق فضل منه بلا استحقاق ، لايقبح منه تركه اذا استحقاق ذلك أنما يكون لغير المملوك ، فأما المملوك بجملة هويته وقدرته وأفعاله كيف يستحق بعمله أجرا

مستحق للعبد على الله بسبب طاعته فالاخلال به يكون قبيحا ، والقبيح ممتنع على الله تعالي ، فيمتنع ترك الثواب ، فيلزمه وجوب ان يثيب المطيع ، والثاني : ان الله تعالي حين كلف عبده بأنواع التكاليف إما أن يكون قد كلفه لالغرض البتة وهو باطل لما انه يستلزم العبث وهو جد قبيح وخاصة بالنسبة الى الحكيم القادر ، واما ان يكون لغرض ، وحينئذ فأما ان يكون مرجع هذا الغرض اليه تعالى وهو باطل لتنزهه عن ذلك ، وأما أن يكون مرجعه الى العبد فى الدنيا اوفي الآخرة فأما فى الدنيا فهو مشقة بلا خطر ، وأما في الآخرة فأما أن يكون الغرض اضرار المطيع وهو قبيح من الجواد الكريم فوق انه باطل بالاجماع ، واما ان يكون الغرض نفعه ، وهو المطلوب ، فان ايصال ذلك النفع حينئذ واجب لئلا يلزم نقض الغرض ، والجواب عما ذكروه فى الوجه الاول انا ننفي ان يكون العبد مستحقا على الله شيئا ، ولئن لزم ان يكافأ على طاعته فليس بحتم ان يكون الجزاء ثواب الآخرة ، فأن الطاعة التى كلف بها لاتكافىء النعم السابقة مع كثرتها وعظمها وحقارة افعال العبد وقلتها بالنسبة اليها ، وماهذه الطاعة بأزاء النعم العميمة الا كمن يقابل نعمة الملك عليه مما لايحصيه العد بتحريك راسه اوقيامه اذا اقبل عليه ، فكيف يحكم العقل بايجاب الثواب على المتفضل بالنعم واستحقاق العبد علي المبتدىء بالكرم ، والجواب عماذكروه فى الوجه الثاني انا نختار ان التكليف

ورعاية مصلحة ، فضلا عما هو الاصلح . وهو مستحق عليه ، وغاية مافى منع الرزق أنه نوع إماتة ؛ وله تعالى أن يميتهم اتفاقا ، وليس يلزم ـ فى تمام الكرم ونفى البخل للسيد ـ بلوغ أقصى الغايات الممكنة فى الأحسان ألى كل عبد ، بل هو سبحانه الحكيم يفعل ماهو

لا لغرض وننفي قولهم يلزم من عدم الغرض العبث ، او نختار انه لنفع قوم كالمؤمنين وضرر قوم كالكافرين ، ولئن سلم انه لغرض فليس يلزم ان يكون على سبيل الوجوب والحتم بل هو تفضل على الأبرار وعدل بالنسبة الى الفجار

الأمر الثالث أوجبوا عليه تعالي عقاب العاصى على معصيته زجرا عنها ، وزعموا أنه لو ترك عقابه لكان فى ذلك التسوية بين المطيع والعاصى ، وذلك قبيح ، لانا نحكم بقبحه فيمن له عبدان أحدهما يطيع أوامره ويجتنب محظوراته وينفذ اشاراته ويجري مع رغبته ورضاه والآخر على الضد منه وقالوا : أنه لو كان لا يعاقب العاصى لكان في هذا أذن للعصاة بارتكاب المعصية واغراء لهم بها لانه تعالى قد ركب فى الانسان شهوة القبائح ولو كان المكلف لا يقطع بانه يعاقب حتما على ارتكاب القبيح بل ظن انه يجوز ترك عقابه لسدر علي الشهوات واستمر على ارتكاب القبائح ، ويجاب عما ذكروه اولا بانه لا يلزم من ترك العقاب على المعاصى التسوية فان المطيع مثاب دون العاصى ، ويجاب عما ذكروه من الأذن والاغراء بانه انما يلزم ذلك اذا لم يظن العبد ظنا راجحا انه يعاقب على المعصية فاما والذى ندعيه ان العقاب امر راجح يجوز تركه جوازا مرجوحا فلا يلزمنا شيء من دلك ، وكيف يجب والعقاب حقه تعالي والاسقاط فضل منه ؟ ومن ذا الذى يحجر على

مقتضى حكمته الباهرة من الاعطاء لمن يشاء والمنع لمن يشاء كما قال تعالى : « ذالك فضل الله يؤتيه من يشاء » له سبحانه كمال الصفات من الكريم والمتجاوز والجواد وشديد العقاب ، وعدمُ بعضها نقصٌ ؛ واقتضت هذه الصفات الكريمة متعلقات ، فانقسم الخلق

الله ان يتفضل وهو الكريم الجواد ! !

الامر الرابع : أوجبوا على الله تعالي أن يعوض العبد عما يحدث له من الآلام ، والعوض عندهم هو النفع المستحق الخالي عن التعظيم والاجلال قالوا : الألم ان وقع للعبد جزاء لما صدر عنه من سيئة كألم الحد لم يجب على الله عوضه ، وان لم يقع جزاء لشيء صدر عنه فان كان من الله تعالي كالمرض وجب العوض عليه ، وان كان من مكلف آخر كأن يضر به فأن كان للجاني حسنات أخذ الله من حسناته وأعطي المجني عليه عوضا لايلامه له وان لم يكن له حسنات وجب على الله اما أن يصرف الجانى عن جنايته قبل أن يرتكبها وأما تعويض المجني عليه من عنده بما يوازي ايلامه بحيث لا ينقص عنه و يجوز أن يزيده ، وقد اتفقوا على هذا المقدار ثم اختلفوا بعد ذلك فقال أبوهاشم وأتباعه : يجوز أن يكون العوض فى الدنيا ولا يجب دوامه وقالت طائفة منهم العلاف والجبائى وكثير من متقدميهم : يجب أن يكون في الآخرة و يجب أن يدوم كالثواب لأن انقطاعه يوجب الما فيستحق بهذا الألم عوضا وهكذا فيتسلسل ، و يرد بأنه يجوز ألا يشعر بالانقطاع ، وأنت أذا تأملت فى هذا الكلام ظهر لك أنه هذيان يشبه هذيان المحموم ، فقد جاوزوا فى ذلك حدود الأدب مع الخالق جل شأنه ، وأوجبوا عليه ماليس

الى شقيٍ بعدله وسعيد بفضله ، مع أن الكرم والفضل تعلق بالكل فأن الكافر منعمٌ عليه فى الدنيا ـ على رأى القاضى ـ بما خوله إلا أن الاشعرى قال: إذا كان ذلك قد حجبه عن الله تعالى فليس بنعمة ، قال الله تعالى: « أيحسبون أن ما نمدهم به من مال وبنين نسارع لهم فى الخيرات ؟ بل لا يشعرون » لكن تكرر فى القرآن حكاية قول الانبياء للكفار : فاذكروا آلاء الله ، فالحق أنها فى أنفسها نعمٌ ، وطغيانهم واقع باختيارهم ، وأن كانت سببا فلم تلجئهم ، واختلف مشايخنا [1] فى أنه هل يستجاب للكافر دعوة ؟ فقيل: لا ،

يرضى به حاكم قرية فضلا عن ملك في اقليم ، تعالى الله عما يقول المبطلون علوا كبيرا

(١) اختلف مشايخ الحنفية فى أنه هل يستجيب الله دعاء الكافرين أولا ، فذهب جمهرتهم الى أنه ممتنع مستدلين بقوله تعالى : « وما دعاء الكافرين الا في ضلال » و بأن الكافر لا يدعو الله تعالى اذ هو لا يعرفه فانه ـ وان أقر به ـ قد وصفه بما لا يليق به وهذا الوصف بما لا يليق نقض للاقرار ، وذهب أبو نصر الدبوسى وأبو القاسم الحكيم الى أن اجابة الله تعالى لدعائه جائزة ، قال الصدر الشهيد : و به يفتي ، مستدلين بقوله عليه الصلاة والسلام فيما رواه ابن حبان والحاكم وصححه عن أبي ذر « قلت : يارسول الله ، ما كانت صحف ابرهيم ؟ قال : كانت أمثالا كلها ، أيها الملك المسلط المبتلي المغرور أني لم أبعثك

ولأمر الدنيا فما قد يقع عند دعائه كان منجزا فى علم الله تعالى له غير معلقٍ فيه بدعائه ، وقيل : نعم فى أمر الدنيا ، ومع هذا فرحمته سبقت غضبه ، حتى ان مظاهر الكرم والجود والرحمة من عباده أكثر ، أرأيت أهل النار أكثر حصى (١) من أهل الجنة من الحور والولدان ومؤمنى الجن والانس ومن الملائكة وهم منذ آلاف لاتحصى من السنين يرد منهم كل يوم سبعون ألفا الى البيت المعمور ثم لايعودون اليه أبدا ؟ قال الحجة فى دفع قولهم : أذالم

لتجمع الدنيا بعضها على بعض ولكنى بعثتك لترد عنى دعوة المظلوم فأنى لاأردها ولو كانت من كافر » و بقوله تعالي فى قصة ابليس : « قال : رب أنظرني ألى يوم يبعثون ، قال : إنك من المنظرين » وهذه دعوة من ابليس واجابة منه جل شأنه ، و ربما قيل ان الكافر فى الحديث ليس هو نقيض المؤمن وانما المراد به الذى يكفر النعمة أى يجحدها ، ونمنع أن الذي فى الآية اجابة لدعاء ابليس ، بل هو أخبار منه تعالى عما سبق فى قضائه من تأخيره الى يوم القيامة ، ولكن يعكر على هذا موقع الفاء في قوله تعالى : « فأنك من المنظرين » التى تدل على ترتيب هذا الكلام على دعاء ابليس ، وقيد قوم جواز الاجابة بأمور الدنيا من قبل أنها عامة شاملة للمؤمنين وغيرهم دون أمور الآخرة لأن رحمته تعالى فيها خالصة للمؤمنين

(١) تقول: بنو فلان أكثر حصى من بني فلان، أي أكثر عددا، قال الأعشى

ولست بالأكثر منهم حصى   وإنما العزة للكاثر

يتضرر بترك مصلحة العباد لم يكن للوجوب معنى فى حقه؛ ثم مصلحة العباد فى أن يخلقهم فى الجنة لا فى دار البلاء معرّضين لخطر العقاب ، وأنت قد علمت أن معنى هذا الوجوب عندهم كونه لابد من وقوعه ، وفرض عدمه فرض محال ؛ لاستلزامه المحال وهو اتصافه بما لا يجوز عليه على زعمهم ، فلا يكون بهذا الوجوب معرّضا للضرر ، لان التعريض له انما يلزم لو كان الايجاب مبنيا على التخيير فى فعل ذلك الامر الواجب وتركه ، وليس هذا كذلك ، لأن حاصل كلامهم فيه سلبُ قدرته عن ترك ماهو الأصلح ، لانتفاء قدرته عن الاتصاف بما لا يليق به ، فلذا حكموا بان كل ما عُلِم كونه من خلود أهل النار فيها ولعن الفساق وحبط أعمالهم - على قولهم - هو الاصلح ، فقولهم يجب الاصلح كقولنا يجب أن لا يتصف سبحانه بنقص ، ويجب وقوع وعده تعالى ، فالسبيل الى دفعهم إنما هو منعُ كونِ كلِ واقعٍ هو الأصلح لمن وقع له ، ومنع لزوم مالا يليق به بتقدير أن لا يعطى الملك العظيم كل فرد من العبيد أقصى مافى وسعه أو مصلحته جبرا بعد أن عرّفه طريقها وأقدره ولم يجبره على خلافها ، وليس ذلك صادرا الاعن نقص فى الغريزة ،

وكذا كون الخلود فى النيران أصلح لمن فعل به ذلك من مشاهدة جمال رب العالمين فى أعالى الجنان أو من مجرد الجنان ؛ وهذا أنكار للضروريات ، ومن مشهور دفعهم مناظرة الأشعرى [١] مع الجبائى ، وكان الأشعرى تلميذه وعلى مذهبه فتاب وصار أماما فى السنة ، قال له : لو ان صبيا مات فرأى منزلة رفيعة لبالغ مسلم فقال يارب لم لم تدم حياتى حتى أبلغ فأجتهد فأنال مثله ؟ قال يقول الله تعالى

(١) اشتهر عند علماء الكلام أن المناظرة التى جرت بين الجبائى أحد رءوس المعتزلة وتلميذه ـ يومذاك ـ الشيخ أبي الحسن الأشعرى كانت في شأن ثلاثة أخوة مات أحدهم صغيرا وشب الثاني على الطاعة وكبر الثالث فى المعصية قال أبو الحسن : ماتقول في اخوة ثلاثة من شأنهم كيت وكيت ؟ فقال الجبائي : اما الصغير فلا يثاب ولا يعاقب ، وأما الكبير الذى نشأ مطيعا فيثاب ، وأما الثالث فيعاقب ، قال أبو الحسن : فان قال الذى مات صغيرا لربه : يارب هلا عمرتني فأعمل صالحا فأدخل الجنة كما دخلها أخى المطيع ! قال الجبائي فيقول له ربه : كنت أعلم انك لو عمرت لفسقت وأفسدت فدخلت النار قال أبو الحسن : فأن قال الثالث : يارب لم عمرتنى ولم تمتنى صغيرا لئلا أذنب فلا أدخل النار ؟ فبهت الجبائي وعجز عن الجواب، فترك الأشعرى مذهبه ، وكان هذا أول ماخالف فيه الأشعرى المعتزلة ثم اشتغل من بعد ذلك بهدم قواعدهم وتشييد مبانى الحق

له : علمت أنك لو بلغت عصيت فكان الاصلح لك الموت فى الصبا ، فقال : فينادى الكفار من دركات لظى يا إلهنا أما علمت أنا اذا بلغنا عصينا فهلا أمتنا فى الصبا ؟ ! فانقطع الجبائى وتاب الامام الأشعرى ، واستغنينا بهذا عما ذكره فى الأصل السابع

الأصل الخامس : فى الحسن والقبح العقليين ، لا نزاع فى (١) استقلال العقل بادراك الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص

---

(١) اعلم أنه قد كثر الكلام فى هذا الأصل ، وتشعبت فيه مناحى الجدل ، وطال القول في أصل الدعوى و بيان مكان النزاع منها والاستدلال للرأى الموافق للحق الجارى على طريق أهل الايمان الراجح واليقين الصحيح ، وليس يصح لنا أن نخوض فيما خاض فيه المتكلمون من غير أن نقفك على مقدمة اذا أنت وعيتها وجعلتها نصب عينك سهل عليك فهم ما بعدها ان شاء الله ، ثم نردفها بذكر الدعوى والنزاع فيها والاستدلال لها ، فانه انما كثر الخبط وتتابع اللجاج لأن المتكلمين لم يحصلوا معني الألفاظ الواقعة فى الدعوى واختلاف الاصطلاحات فيها ، وكيف يتخاطب خصمان فى أن هذا الشىء حسن أو قبيح مالم يفهما معني الحسن والقبح ، فلا بد من الوقوف على معنى الحسن والقبح فان هذين اللفظين مشتركان ومثار الأغاليط أجمالها والوجه فى أمثال هذه المباحث أن نطرح الألفاظ ونحصل معانيها فى العقل فنقول :

الفعل ـ بالنظر الى حظ فاعله منه ـ ينقسم الى ثلاثة أقسام : (الأول)

كالعلم والجهل ؛ ورد الشرع أم لا ؛ وبمعنى ملاءمة الغرض وعدمها كقتل زيد بالنسبة الى أعدائه وأوليائه ، وانما النزاع فى استقلاله بدركه فى حكم الله تعالى : فقالت المعتزلة : نعم يجزم العقل بثبوت حكم الله تعالى فى الفعل بالمنع على وجه ينتهض سببا للعقاب إذا أدرك

الذى يلائم غرضه ويوافقه ويجرى معه (الثانى) الذي ينافر غرضه ولا يلتئم معه (الثالث) الذى لا يكون لفاعله فيه غرض يصح أن يوافقه أو ينافره ، وهذا الانقسام مما تشهد بصحته بديهة العقل ولا تجحده ، ولا تستطيع الزيادة عليه ، فان فعل الفاعل الفعل لغرض وكان هذا الفعل يتمشى مع ذلك الغرض ولا يعانده كان الفعل حسنا فى حق فاعله ولامعني لحسنه ألا انه وافق غرضه ، وأن فعله لغرض ولم يكن ملائما لهذا الغرض كان الفعل قبيحا بمعني أنه منافر للغرض منه ، وأن فعل لغير غرض فهو عابث ، وان نظرنا الى غير الفاعل وربطنا الفعل بمن لا يفعله كان حسنا اذا وافقه وقبيحا اذا نافره ، فان وافق واحدا ونافر آخر فهو — بالنظر الي من وافقه — حسن — وبالنظر الى من نافره — قبيح ، فالحسن والقبح أمران اضافيان لتفسيرها بالموافقة والمخالفة وهما أمران اضافيان ، وربما وافق الفعل الشخص من جهة ونافره من جهة أخرى فهوحسن من الجهة التى وافقه فيها وقبيح من الجهة التي نافره فيها

هذا معني الحسن والقبح ، وللمتكلمين فيهما اصطلاحات ثلاثة (الأول) أن الحسن كل مايوافق الغرض عاجلا كان أو آجلا والقبيح خلافه (الثاني)

قبحه وبثبوت حكمه ـ جل ذكره ـ فيه بالايجاب له والثواب بفعله والعقاب بتركه إذا أدرك حسنه على وجه يستلزم تركه قبحاً كشكر المنعم ، وهذا بناء على أن للفعل فى نفسه حسنا وقبحا ذاتيين أو لصفة فيه ،قد يستقل بدركهما العقل فيعلم حكم الله تعالى باعتبارهما

أن الحسن هو مايوافق الغرض فى الآخرة وهو الذى حسنه الشارع وحث عليه و وعد بأثابة فاعله والقبيح خلافه (الثالث) أن الحسن هو فعل الله كيفما كان مع أنه لا غرض فى حقه بمعني أنه لا تبعة عليه فيه ولا لائمة وأنه يفعل في ملكه — الذى لا يساهم فيه — ما يشاء

هذا كلام الامام الحجة فى تفسير الحسن والقبيح و بيان منشأ الخلاف بين المتكلمين ، وأنت تراه قد جعل محط الخلاف بينهم فى متعلق الغرض وعنده أنه لا خلاف بين أحد من المتكلمين فى أن الشيء الحسن هو الذي يوافق الغرض والشيء القبيح هو الذى لا يوافقه وانما الخلاف بينهم فى هذا الغرض هل هو عام بحيث يتناول الدنيوى والأخروى أو هو خاص بالأخروى على ماسبق تفسيره ، وقال غير الامام الحجة : إن الحسن والقبح يطلقان — عند أهل الحق — باعتبارات ثلاثة اضافية غير حقيقية (الأول) أن الحسن هو ما وافق الغرض والقبيح ما خالفه وليس ذلك أمرا ذاتيا لاختلافه وتبدله بالنسبة الى اختلاف الأغراض بخلاف اتصاف المحل بالسواد والبياض مثلا (الثانى) أن الحسن ما أمر به الشارع وأثني على فاعله والقبيح بخلافه وذلك أيضا مما يختلف باختلاف و رود أمر

فيه ، وقدلا فلا يحكم بشيء حتى يرد الشرع ، كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال ، وقالت الاشاعرة قاطبة : ليس للفعل نفسه حسن ولا قبح وإنما حسنه ورود الشرع باطلاقه وقبحه وروده بحظره ، واذا ورد بذلك حسناه أوقبحناه ـ

الشارع فى الأفعال (الثالث) أن الحسن مالفاعله ـ مع العلم به ، والقدرة عليه ـ أن يفعله ومعنى هذا انه لاحرج عليه فى فعله ، والقبيح فى مقابلته وظاهر أن هذا أيضا مما يختلف باختلاف الاحوال ، وذهب المعتزلة والكرامية والخوارج والبراهمة والثنوية الى أن الافعال تنقسم الى حسنة وقبيحة لذواتها لكن منها مايدرك حسنه وقبحه: بضرورة العقل كحسن الأيمان وقبح الكفران ،أو بنظره كحسن الصدق المضر وقبح الكذب النافع، أو بالسمع كحسن العبادات، فقد جعل الخلاف راجعا الي أن الحسن هل هو صفة ذاتية للشيء أو هو أمر اضافى ليس لازما له ، وقد يعود الكلامان الى بعضهما مع شيء من التمحل ، وقد جعل مؤلف الكتاب الخلاف دائرا على أنه هل يستقل العقل بدرك الحسن فى الفعل فيحكم بأنه حسن أو لا يستقل بذلك فيتوقف حتي يرد الشرع بحسنه أو قبحه ، وأنت ـ أذا تأملت ـ ترى أن استقلال العقل وعدم استقلاله أمر آخر يتفرع على الحسن والقبح ولذلك فانه قد قال أخيرا « وهذا بناء على أن للفعل فى نفسه حسنا وقبحا ذاتيين أو لصفة فيه » وجعل صاحب المواقف ـ بعد أن نفى الخلاف فى المعنيين الأولين اللذين ذكرهما المؤلف ـ محل النزاع فى الحسن

بهذا المعنى ـ خلافه ـ بعد ورود الشرع ، بالنسبة الى الوصفين ـ كحاله قبل وروده ، فلا يجب قبل البعثة شئ لا إيمان ولا غيره ، ولا يحرم كفر ، وقالت الحنفية قائلة بثبوت الحسن والقبح للفعل على الوجه الذى قالته المعتزلة ، ثم اتفقوا على نفى مابنته

بمعني الذي يتعلق به الثواب والمدح ، وفى القبيح بمعني الذى يتعلق به العقاب والذم

اذا تبين لك هذا فاعلم ان الخلاف بينهم على مراتب: (المرتبة الأولي) فى ماهية الحسن والقبح (المرتبة الثانية) فى الحاكم هل هو الشرع وحده على معني أنه قبل وروده فلا حكم ، أو للعقل أن يستبد بالحكم وينفرد ببيانه مدة عدم ورود الشرع ، ومن هذه المرتبة شكر المنعم هل يجب عقلا أو لا يجب حتي يأذن به الشرع

فأما عن المرتبة الأولى فقد علمت مما تقدمنا به اليك ما يقنعك ونحن نزيدك تفصيلا ، فاعلم أن الحسن عند أهل الحق مالم ينه عنه شرعا كالواجب والمندوب والمباح وكفعل الله سبحانه وتعالى، وأما فعل البهائم فلا يوصف بالحسن ولا بالقبح اتفاقا ، وأما فعل الصبي فمختلف فيه ، والقبيح مانهي عنه شرعا نهي تحريم أو تنزيه ، وقال المعتزلة : للشئ فى نفسه ـ مع قطع النظر عن الشرع ـ جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله المدح والثواب أو مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله الذم والعقاب ، ثم ان هذه الجهة التى تحسن أو تقبح قد تدرك بالضرورة من غير تأمل وفكر كحسن الصدق النافع

المعتزلة على اثبات الحسن والقبح للفعل : من القول بوجوب الاصلح ـ على ماقدمناه ـ ووجوب الرزق ، والثواب على الطاعة ، والعوض في ايلام الاطفال والبهائم ، ووجوب العقاب بالمعاصى ان مات بلا توبة ، بناء على منع كون مقابلاتها خلاف الحكمة ، بل ماورد به

وقبح الكذب الضار فان كل أحد يفهم هذا ويحكم به بلا توقف ولا نظر، وقد تدرك بالتأمل والنظر كما فى حسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع وقد لا يدركها العقل — لا بالضرورة ولا بالنظر — ولكن اذا ورد الشرع بالفعل علم أن فيه جهة محسنة كما فى صوم آخر يوم من رمضان واذا ورد بالترك علم أن فى الفعل جهة مقبحة كصوم أول يوم من شوال فأدراك الحسن والقبح فى هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بأمره ونهيه وأما كشفه عنهما فى القسمين الأولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما إما بضرورته أو بنظره ، ثم اختلف المعتزلة: فذهب الأوائل منهم الى أن حسن الأفعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما، وذهب بعضهم الي اثبات صفة حقيقية فى الفعل توجب فيه الحسن أو القبح، وذهب أبو الحسين من متأخريهم الى أن فى القبيح صفة مقتضية لقبحه وليس فى الحسن صفة تقتضي حسنه بل مجرد انتفاء الصفة المقبحة منه كاف لثبوت الحسن فيه

وقد يطول بنا القول اذا نحن حاولنا أن نقفك على أدلة كل فريق ، فنكتفي بهذه الالماعة ، ونحيلك على المطولات التى وضعت لهذا الغرض

وأما عن المرتبة الثانية : فاعلم أنهم اتفقوا على استقلال العقل بادراك الحسن والقبيح اذا فسرنا الحسن بأنه صفة الكمال والقبيح بأنه صفة

السمع : من وعد الرزق ، والثواب على الطاعة ، وألم المؤمن وطفله ، حتى الشوكة يشاكها محض فضل وتطول منه ، لابد من وجوده لوعده ، لا نحصى ثناء عليه سبحانه ، هو كما أثنى على نفسه ، وما لم يرد به سمع كتعويض البهائم لم نحكم بوقوعه ، وان جوزناه على

النقص ، وكذلك اذا فسرنا الحسن بأنه الفعل الذى يلائم الغرض والقبيح بأنه الفعل الذى يخالف الغرض ، واختلفوا - فى استقلال العقل بادراك الحسن والقبيح — اذا نحن فسرنا الحسن بأنه الفعل الذى يتعلق به المدح والثواب ، والقبيح بأنه الفعل الذي يتعلق به الذم والعقاب ، وينحصر الخلاف بينهم فى ثلاثة مذاهب (المذهب الأول) أنه لا يمكن أن يقضى العقل فى فعل من أفعال العقلاء بحكم قبل ورود الشرع بتقرير الحكم فى هذا الفعل ، وهذا مذهب الأشاعرة (المذهب الثاني) وهو ما جرى عليه المعتزلة : أن الأفعال الاختيارية تنقسم الى ما يحسنه العقل والى ما يقبحه والى مالم يقض العقل فيه ، فما حسنه العقل : ان استوى فعله وتركه فى النفع والضرر سموه مباحا ، وأن ترجح فعله على تركه فان لحق الذم بتركه سموه واجبا سواء أكان مقصودا لنفسه كالايمان أو لغيره كالنظر المؤدى الى معرفة الله تعالى ، وان لم يلحق الذم بتركه سموه مندوبا ، وما قبحه العقل : ان التحق الذم بفعله سموه حراما ، وان لم يلتحق بفعله ذم فهو مكروه ، واختلفت كلمتهم فيما وقف فيه العقل فلم يقض بحسنه كما لم يقض بذمه : فمنهم من حظره ، ومنهم من أباحه ، ومنهم من وقف عن الأمرين ، وقالوا : ان هذه الأنواع كلها يقضى فيها العقل بمجرده و بدون حاجة الى توقيف الشرع له ، بل

ماسنذكره ، ولاأعلم أحداً منهم جوز تكليف مالايطاق ، واختلفوا هل يعلم باعتبار العلم بثبوتهما في فعل حكم الله في ذلك الفعل تكليفي: فقال الاستاذ أبو منصور وعامة مشايخ سمرقند : نعم وجوب الايمان بالله ، وتعظيمه ، وحرمة نسبة ماهو شنيع اليه ، وتصديق النبي عليه السلام ، وهو معنى شكر المنعم ، وروى في المنتقى عن أبي حنيفة رحمه الله : « لا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض » وعنه : « لو لم يبعث الله رسولا لوجب على

استوجبوا — اذا جاء الشرع — أن يجيء على وفق ما اقتضاه العقل ، واستلزموا أنه يجب على الله الا يفعل القبيح الذي قضى العقل بقبحه ، وأنه يجب على الله أن يخلق الخلق ، وأن يكلفهم ، وأن يثيب طائعهم ، وأن يعاقب عاصيهم ، وأن يفعل لهم ماهو الأصلح لهم ، وأن يعوض عن الآلام، الى آخر ماذكرناه لك مفصلا في تعليقاتنا على الأصل السابق ، (المذهب الثالث) وهو مختار أبي منصور الماتريدي ومن تبع طريقه ، وهو الذي فهمه بعض العلماء من كلام أبي حنيفة ، وملخصه أن العقل قد يستقل بادراك الحسن والقبح فيدرك القبح المناسب لترتب حكم الله تعالى بالمنع من الفعل على وجه ينتهض معه الاتيان به سببا للعقاب ، ويدرك الحسن المناسب لترتب حكم الله تعالى في الفعل بالايجاب والثواب بفعله والعقاب بتركه ، وليس يخفى عليك أن هذا القول — وان كان في ظاهره ما يوافق مذهب المعتزلة — يخالف ماذهب اليه المعتزلة من وجوه : (أحدها) أن

الخالق معرفته بعقولهم » ونقل هؤلاء مذهب المعتزلة على خلاف المهيع الأول ، قالوا : العقل عندهم اذا أدرك الحسن والقبح يوجب بنفسه على الله وعلى العباد مقتضاهما ، وعندنا الموجب هو الله تعالى والعقل آلة يعرف به ذلك الحكم بواسطة إطلاعه على الحسن والقبح الكائنين فى الفعل ، وأشار بعضهم الى أن مأخذ هذا النقل عنهم قولهم بوجوب الأصلح عليه ـ تعالى عن ذلك ـ فانه إذا أدرك العقل القبح أوجب عدم وجوده منه تعالى ، قلنا : بل إذا علمه

المعتزلة قد قرروا أن العقل يدرك الحسن أو القبح في الفعل و يدرك الحكم المترتب على أحدهما من غير توقف على الشرع ، والماتريدية قالوا العقل يدرك الحسن أو القبح ولا يقضي فى شيء بمقتضى ما أدركه بل ينتظر ورود الشرع بهذا القضاء ، فالعقل ـ عند المعتزلة ـ حاكم ، وعند الماتريدية آلة للبيان وسبب للحكم ، (الوجه الثاني) أن الماتريدية لم يقولوا بما قال به المعتزلة مما استلزمه كلامهم (الوجه الثالث) أن العقل مدرك للحسن والقبح فى جميع الأفعال عند المعتزلة على الوجه الذى قررناه وعند الماتريدية لا يدركها فى جميع الأفعال وانما يدركهما فى بعضها دون البعض ، وسيتكلم المؤلف على هذا فتفطن له ، ومما هو مندرج في هذه المرتبة شكر المنعم : فقال أهل الحق ان شكر المنعم لا يجب عقلا بل ينتظر ورود السمع بوجوبه ، وخالف فى ذلك المعتزلة فقالوا يجب عقلا ، ونحن نجمل لك الاستدلال لهذا كله مخافة أن يطول بنا القول ، فنقول :

عندهم علم وجوبه الثابت فى نفس الأمر ، أعنى استحالة عدمه على زعمهم ، فالحاصل أن العقل اذا أدرك الحسن على الوجه الذى ذكرنا فى فعل يصح نسبته اليه تعالى والى العباد كايصال رزق الفقير أدرك وجوب وقوعه منه سبحانه ، أى لا بد منه لاستحالة غيره ، وأدرك أمره سبحانه عباده بذلك الحسن كالزكاة بناء على اختيارهم ، بخلاف وجوبه عليه بالمعنى الذى قالوا ، حيث لا يمكن ترك مقتضاه ، وإن كان لا يليق نسبته إلا إلى العباد أدرك انفراده تعالى بايجابه عليهم ، فظهر

استدل أهل الحق — على أن الحاكم على جميع الأفعال هو الله وأن العقل لا يستبد باثبات شيء من الأحكام ، وانه لا يجب شكر الله ولا معرفته حتى يأذن بهما — بوجوه : (الأول) إن العقل ان أوجب النظر وطلب المعرفة — مع اعترافه بأن ذلك مما لا فائدة فيه ، ولا نفع من ورائه عاجلا أو آجلا — فهو عبث يستدعيه الجهل ولا يأمر به العقل ، وان كان يأمر بذلك ويوجبه ـ ارتقابا للفائدة ، ورجاء للنفع ـ فأما أن يظن هذه الفائدة عائدة على المعبود وراجعة اليه — سبحانه وتعالى — وهو خطأ وضلال وإما أن يظنها راجعة الى العبد منتهية اليه ، ولا يخلو من أن يحسب رجوعها فى الحال أو فى المآل : أما فى الحال فهو — لعدم دوامه — تعب ليس وراءه كبير فائدة ، وأما فى المآل فهو ظن لا دليل عليه ، اذ الغرض أنه لم يخبر به ممن لا يجوز كذبه ، ولعله لا يثاب بل يعاقب على فعله ، فالحكم بالثواب حماقة لا أصل لها

ان ليس للعقل سوى إدراك الحكم ، وقال أئمة بخارى منهم : لايجب إيمان ولا يحرم كفر قبل البعثة كقول الاشاعرة ، وحملوا المروى عن أبى حنيفة على مابعد البعثة ، وهو ممكن فى العبارة الاولى دون الثانية، بعد قولهم بأن للفعل صفة الحسن والقبح ، اذلا يمتنع عقلا أن لا يأمر البارى بالايمان ولا يثيب عليه وان كان حسناً ولا ينهى سبحانه عن الكفر ولا يعاقب عليه وان كان قبيحاً ، والحاصل أن لا يمتنع عدم التكليف عقلا ، اذ لا يحتاج سبحانه الى الطاعة ويستكثر بها ويرتاح

الثانى أن شغل العبد نفسه بذلك تصرف فى فكره وقلبه وصرف لنفسه عن الملاذ والشهوات ، وهو عبد مربوب خلقت فيه شهوة ومكن من الملاذ، فأى صارف صرفه عن هذا ؟ ولعل المقصود من خلقه أن يشتغل بشهوات نفسه ، واستيفاء نعم الله تعالى ، والا يتعب نفسه فيما لافائدة لله فيه ! !

الثالث : أن الانسان لو أراد أن يشكر ملكا من الملوك على نعمة أسداها اليه فبحث عن صفاته وأخلاقه ومكانه وموضع نومه مع أهله وجميع أسراره الباطنة لما استحق بذلك إلا القتل إذماله ولهذا الفضول ومن هو حتي يبحث عن أسرار الملوك وصفاتهم وأفعالهم وأخلاقهم ولما ذلا يشتغل بما يهمه ويعنيه ؟! فالذى يطلب معرفة الله تعالى — من غير أن يندب الي ذلك — كأنه يطلب تعرف دقائق صفات الله تعالي وأفعاله وحكمته وأسراره فى أفعاله وكل ذلك مما لا يؤهل له الا من كان له منصب فمن أين عرف هذا الفضولى أنه مستحق لهذه المكانة مستأهل لتلك المنزلة ؟

للشكر ، ولا يتضرر بالمعصية ولا يأخذه حنق فيتشفى بالعقاب ، على أن تسميتها طاعة ومعصية تجوز إذ هما فرع الأمر والنهي ، بل يجوز العقل العقاب بذكر اسمه شكراً له ، فلو لا أنه أطلق بفضله ذكر اسمه سمعاً ووعد عليه لخاف من القبح لعقله عظمة كبريائه وجلاله من أن يسميه إذ يرى أنه أحقر من ذلك ، فسبحان من تقرب إلى خلقه بفضله وعظيم بره ، واذا لم يوجب العقل ذلك لم يبق الا السمع ، وقد قال الله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » نفى العذاب مطلقاً ، فتخصيصه بعذاب الدنيا خلاف اللفظ بلا موجب ، وقال سبحانه فى شأن الكفرة : « كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير » وفى أخرى : « ألم يأتكم رسل منكم » بل بموجب عقلى ، وهو أن أول الواجبات كالنظر لو لم يكن عقلياً لزم إفحام الأنبياء ، واذا وجب عقلا [1] وجب الايمان عقلا لأن

---

(١) هذا اعتراض ورد على الأشاعرة ومن وافقهم من الحنفية ، وتقريره أن يقال لهم : لو لم يكن العقل مدركا وحا كما لأدي ذلك إلي أفحام الرسول فانه إذا جاء بالمعجزة وقال انظروا فيها فللمخاطب أن يقول له : إن لم يكن النظر واجبا فلا أقدم عليه ، وإن كان واجبا فيستحيل أن يكون مدركه العقل في حين أن العقل لا يوجب ، ويستحيل أن يكون مدركه الشرع

العلم بوجوبه لازم للنظر الصحيح ، وأما الملازمة فلأنه لو لم يجب الا بالشرع فقال المكلف لا يجب عليّ النظر بالعقل ، والشرع لا يثبت فى حقي الا بالنظر ، ولا أنظر - : لزم إفحامهم ، قلنا : هذا كقول قائل لواقف : وراءك سبع ، فان لم تنزعج عن مكانك قتلك ، وان نظرت وراءك عرفت صدق قولى ، فيقول الواقف : لا يثبت صدقك مالم ألتفت ، ولا ألتفت ولا أنظر مالم يثبت صدقك ، فيدل هذا على حماقة هذا القائل وتهدفه للهلاك ، ولا ضرر فيه على المرشد ، فكذلك النبي[1] يقول وراءكم الموت ودونه النيران إن لم تصدقونى بالالتفات

والشرع لا يثبت إلا بالنظر فى المعجزة ، ولا يجب النظر قبل ثبوت الشرع ، فيؤدى ذلك الى أن لا تظهر صحة النبوة أصلا ، و بعبارة أخري : انه — اذا لم يكن للعقل أن يثبت — لزم الدور فى اثبات صدق النبي ، وذلك لأن النظر فيها واثباتها بالمعجزة متوقف على الشرع لأنه لا حكم الا له ، والأخذ بالشرع متوقف على صحة النبوة وصدق الاعجاز ليتميز النبي من المتنبي ، فتوقف كل واحد منهما على الآخر

(١) هذا اشارة الي جواب الاعتراض السابق ، و بيانه يتوقف على اظهار معني الوجوب ، وهو ترجيح جانب الفعل على الترك بدفع ضرر موهوم فى الترك أو معلوم ، واذا كان هذا هو الوجوب فالموجب هو المرجح وهو الله تعالى فانه اذا ناط العقاب بترك النظر رجح فعله على تركه ، ومعنى

الى معجزاتى ، فمن التفت عرف صدقى ومن لا أهلك ، فالشرع يحذر عن النار ، والعقل يفيد فهم الخطاب فيجوز مايقول ، والطبع يستحث على الحذر من الضرر ، وقد يقال : مجرد التجويز المذكور

قول النبي صلى الله عليه وسلم : إنه واجب — : أنه مرجح بترجيح الله تعالى فى ربطه العقاب بأحدهما ، وأما المدرك فعبارة عن جهة معرفة الوجوب لا عن نفس الوجوب وليس شرط الواجب أن يكون وجوبه معلوما ، بل شرطه أن يكون علمه ممكنا لمن أراده ، اذا تقرر هذا فاعلم أن دعوة النبي لمن أرسل اليهم معناها أنه يقول لهم : ان الكفر سم مهلك والايمان شفاء مسعد — بأن جعل الله تعالى أحدهما مسعدا والآخر مهلكا — ويقول أيضا : ولست أوجب عليكم شيئا فان الايجاب هو الترجيح ، والمرجح هو الله تعالي ، وانما أنا مخبر عن كون الكفر سما والايمان شفاء ، ومرشد الي الطريق الذي يتبين به صدقى وهو النظر فى المعجزة فان سلكتم هذا الطريق عرفتم ونجوتم وان تركتموه هلكتم ، ومثاله طبيب انتهى الى مريض وهو متردد بين دواءين قد وضعا بين يديه فقال له : أما هذا فلا تتناوله فانه مهلك للحيوان ، وأنت قادر على معرفته بأن تطعمه هذا السنور فيموت على الفور فيظهر لك ماقلته ، وأما هذا ففيه شفاؤك وأنت قادر على على معرفته بالتجربة وذلك بأن تشربه فتبرأ وليس يضيرنى ولا يضيرمن علمنى الطب أن تهلك كما أنه لاينفعني ولا ينفعه أن تبرأ ، فعند هذا لو سأله المريض : أيجب على هذا بقولك أم بالعقل ؟ وما لم يظهر لى هذا لم اشتغل

ليس ملزوماً عقليا للنظر ولا استحثاث الطبع بل قد لا ينساق اليه بغلبة الشهوة مع قوة النفس وسهوها ويعود المحذور ، فقد يجاب بل مقتضى ماذكرتم وجوب النظر المستلزم لوجوب الإيمان عند دعوة النبي ، وبه نقول ، وهو لايفيد وجوبه بلا دعوة ولا إخبار أحدله وهو مطلوبكم ، والحاصل أن كل الوجوبات تثبت ابتداء

بالتجربة — : كان مهلكا نفسه ولم يكن على الطبيب ضرر ، فكذلك النبي قد أخبره الله تعالي بأن الطاعة شفاء والمعصية داء وأن الايمان مسعد والكفر مهلك وأخبره بأنه غنى عن العالمين ـ سعدوا أم شقوا ـ فانما شأن الرسول أن يبلغ ويرشد الى طريق المعرفة ثم ينصرف فمن نظر فلنفسه بغى الخير ومن قصر فعلى نفسه جني،والذي يكشف عنك الغطاء فى هذا أمر : هو أن الوجوب ـ كما ظهر لك ـ عبارة عن نوع رجحان فى الفعل ، والموجب هوالله تعالى لأنه هوالمرجح ، والرسول مخبر عن الترجيح ، والمعجزة دليل على صدقه فى الخبر ، والنظر سبب في معرفة الصدق ، والعقل آلة النظر ، والفهم معني الخبر ، والطبع مستحث على الحذر بعد فهم المحذر منه بالعقل، فلا بد من طبع تخالفه العقوبة ويوافقه الثواب الموعود ليكون مستحث ، ولكن لا يستحث مالم يفهم المحذر منه ولم يقدره ظنا أو علما ، ولا يفهم الترجيح بنفسه بل بسماعه من الرسول ، والرسول لايرجح الفعل على الترك بنفسه بل هومخبر عن الله تعالى ، وصدق خبره إنما يبين بالمعجزة ، والمعجزة لا تدل الا بالنظر ، والنظر انما يتأتى بالعقل

جبراً بحكم المالكية ، ولكن يتوقف تعلقها على فهم الخطاب بالأبلاغ ، وقد تحقق كلُّ ذلك فى حق من أخبره بذلك مخبرٌ لانتفاء الغفلة بذلك ، غير أن هذا التعلق فى غير الواجب ـ الذى هو النظر فى دليل صدق المبلغ فى دعواه النبوة من الواجبات ـ يتحقق بعد ثبوت صدقه فى دعوى النبوة ، وأما فيه نفسه فبمجرد الإخبار به ، لا يعذرُ فى عدم الالتفات إليه بعد ما جمع له من الأبلاغ وآلة الفهم ـ وهو العقل المجوز لما ادعاه ـ لأنه جرى على خلاف مقتضى نعمة العقل فلا يعذر فيه ، وثمرة هذا الخلاف فى من لم تبلغه دعوة رسول فلم يؤمن حتى مات : يخلد فى النار على قول المعتزلة والفريق الأول من الحنفية ، دون الفريق الثانى منهم والأشاعرة ، وإذا لم يكن مخاطباً بالأسلام عند هؤلاء فأسلم هل يصح إسلامه؟ عند الحنفية نعم كاسلام الصبي الذى يعقل معنى الأسلام والتكليف ، وذكر بعض مشايخ الحنفية أنه سمع أبا الخطاب ـ من مشايخ الشافعية ـ يقول : لا يصح إيمان من لم تبلغه دعوة كأيمان الصبى عندهم ، والنظر فى أصل المسئلة ـ أعنى أن للفعل صفة الحسن والقبح فى نفسه ـ طويل لا يليق بهذا المختصر

ومن فروع هـذا الأصل ما ذكره الحجة ـ وهو مضمون الأصل الخامس ـ حيث قال : يجوز (١) لله أن يكلف عباده مالا يطيقونه ، خلافا للمعتزلة ، ولو لم يجز لاستحال سؤال دفعه وقد سألوا ذلك فقالوا : « ربنا ولا تحمّلنا مالا طاقة لنا به » ولأنه تعالى أخبر نبيه محمداً صلى الله عليه وسلم بأن أبا جهل لا يصدقه ثم أمره

---

(١) ندعى هنا « أن لله تعالي أن يكلف العباد : مايطيقونه ، وما لا يطيقونه » ويخالفنا في ذلك المعتزلة فقد ذهبوا الى إنكار أنه يجوز لله ــ سبحانه ــ أن يكلف عباده بما لا يطيقونه ، والكلام فى هذا يستدعى بيان معني التكليف أولا ، ثم نبين موضع الاتفاق وموضع الاختلاف ، فأما أولا : فاعلم أن للتكليف في نفسه حقيقة ، وله مصدر يصدر عنه ، وله مورد يرد عليه ، وله شرط ، وله متعلق ، فحقيقته أنه كلام يصدر عمن يفهم الى من يفهم فى أمر يفهم بحيث يكون المخاطب به أدني حالا من المخاطب (الأول بفتح الطاء والثانى بكسرها) ومصدره المكلف ــ بكسر اللام ـ ومورده المكلف ــ بفتح اللام ــ و يشترط فى الأول أن يكون متكلما من قبيل أن التكليف كلام فليس يمكن أن يحصل إلا من متكلم، و يشترط فى الثانى أن يكون فاهما للكلام فالكلام مع الجماد والمجنون لا يسمى خطابا ولا تكليفا ، وشرط التكليف أن يكون مفهوما فقط ، وهل يشترط فيه أن يكون بأمر ممكن في قدرة المكلف أن يحصله أولا يشترط فيه ذلك ؟ هذا هو محل الاختلاف . وقد علمت أن المتكلمين فى ذلك على فرقتين : الأولى لا تشترط

بأن يصدقه فى جميع أقواله وكان من جملة أقواله أنه لا يصدقه فكيف يصدقه فى أنه لايصدقه هذا محال . اه

ولا يخفى أن الدليل الأول ليس فى محل النزاع وهو التكليف إذ عند القائلين بامتناعه يجوز أن يحمّله جبلا فيموت ، أما عند المعتزلة فبناء على جواز أنواع الايلام بقصد العوض وجوبا ، وأما

أكثر من كونه مفهوما وهم الجماعة من أهل الحق ، والثانية تشترط — فوق اشتراط الفهم ـ أن يكون المكلف به أمرا ممكنا وهم المعتزلة ، واعلم أن مالا يطاق على مراتب : (أدناها) أن يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه أو تعلق إرادته أو إخباره بعدم وقوعه والتكليف بهذا جائز بل وقع إجماعا فانه لو لم يكن كذلك لما كان العاصى بكفره أو فسقه مكلفا بالايمان وترك الكبائر ، بل يلزم عليه ألا يكون تارك المأمور به عاصيا أصلا وهذه اللوازم قد علم بطلانها من الدين بالضرورة ، (وأقصاها) أن يمتنع الفعل لنفس مفهومه وذلك كالجمع بين الضدين وقلب الحقائق وإعدام القديم ، وقد اختلف العلماء في تصور هذا النوع ، فمنهم : من قال بامكان تصوره معللا بأنه لو لم يمكن تصوره لما أمكن الحكم عليه بأنه ممتنع التصور أو ممتنع الطلب أو نحوهما فتمد علم أن الحكم على الشيء متفرع على إدراكه وتصوره ، ومنهم من قال بامتناع تصوره زاعما أن طلبه يتوقف على تصوره واقعا من قبيل أن الطالب لثبوت شيء لابد أن يتصور أولا مطلوبه على الوجه الذى يتعلق طلبه به ثم يطلبه بعد هذا التصور ، وتصور هذا النوع على وجه الوقوع

عند الحنفية المانعين منه أيضاً فتفضلا بحكم وعده على المصائب ، ولا يجوز أن يكلفه أن يحمل جبلا بحيث إذا لم يفعل يعاقب قال تعالى : «لايكلف الله نفساً الا وسعها» وعن هذا النص ذهب المحققون ـ ممن جوزه عقلا ـ من الأشاعرة إلى امتناعه سمعاً وإن جاز عقلا ، وإيرادنا لهذا النص لابطال الدليل الثانى ، فأنه لو صح بجميع

والثبوت ــ ممتنع وذلك لأن ماهيته وحقيقته من حيث هى هى تقتضى انتفاءه وتصور الشىء على خلاف ما تقتضيه ذاته لذاته لايكون تصورا له بل هو تصور لشىء آخر ويقرب هذا منك أن تنظر فى حال من يريد أن يتصور أربعة بعنوان كونها عدداً غير زدوجى فهل ترى أنه يكون متصورا للاربعة؟ واذا علمت هذا فاعلم أن العلماء قد اختلفوا في جواز التكايف بهذا النوع فمن ذهب إلى أنه ممكن التصور أجاز التكليف به ، ومن ذهب إلى أنه مستحيل التصور منع التكليف به (والمرتبة الثالثة الوسطى) وهى أن يمتنع الفعل لا لذاته ولا لعلم الله بعدم وقوعه ونحوه ، بل لأن القدرة الحادثة ــ وهى قدرة العبد ــ لا تتعلق به فى العادة : بأن لا يكون من جنس ما تتعلق به أصلا وذلك كخلق الجسم ، أو يكون من جنس ماتتعلق به لكنه من نوع أو صنف لاتتعلق به وذلك كحمل الجبل والطيران إلي السماء ، وهذا محل الخلاف الذى يقصده المؤلفون باطلاق مالا يطاق ، والقول فيه من جهتين: (الأولى) هل يجوز التكليف به أو لا يجوز ، (والثانية) بعد القول بجوازه هل وقع التكليف به أو لم يقع ، أما الثانية فقد اتفقوا جميعا على أنه تعالي لم

مقدماته لزم وقوعه وهو خلاف صريح النص ، لا للاستدلال على عدم جوازه منه تعالى لأن ذلك بحث عقلى مبنى على أن العقل يستقل بدرك صفة الكمال وضدها كما سنذكره فى آخر هذا الفصل فهذا نقض اجمالى ، والحل أن المراد بما لايطاق المستحيل لذاته أو فى العادة ، كما ذكرناه فى التكليف بحمل جبل ، أما المستحيل باعتبار

يكلف أحدا بما لا يطيقه عادة وسندهم فى هذا شيئان : الأول الاستقراء ، والثانى خبره تعالى الممتنع كذبه وهو قوله جل شأنه : « لايكلف الله نفسا إلا وسعها » وأما الأولى فقد ذهب أهل الحق إلى تجويزه ومنعه المعتزلة لكونه قبيحا عندهم ، هذا هو الحق فى تقرير الموضوع وبيان مواضع الاتفاق فيه والاختلاف ، ومنه يتبين لك أن استدلال جماعة من أهل الحق — على جواز التكليف بما لايطاق رداً على المعتزلة — بأن الله تعالى قد كلف أبا جهل بالايمان وكلف العصاة بالطاعة — : أمر ليس واردا على محل متنازع فيه لأنهم متفقون على جواز ذلك ، واستدل الامام الحجة على هذا الأصل فقال : « وبرهان جواز ذلك أن استحالته لا تخلو : إما أن تكون لامتناع تصوره لذاته كاجتماع السواد والبياض ، أو لأجل الاستقباح ، وباطل أن يكون امتناعه لذاته فان السواد والبياض لا يمكن أن يفرض مجتمعا وفرض هذا ممكن ، إذ التكليف لا يخلو : إما أن يكون لفظا وهو مذهب الخصم — وليس بمستحيل أن يقول الرجل لعبده الزمن : قم ، فهو — على مذهبهم — أظهر ، وأما نحن فانا نعتقد أنه اقتضاء يقوم

سبق العلم الأزلى بعدم وقوعه لعدم امتثاله مختاراً وهو مما يدخل تحت قدرة العبد عادة فلا خلاف فى وقوعه كتكليف أبى جهل وغيره من الكفرة بالأيمان مع العلم بعدم إيمانه والأخبار به ، لما تقدم من أنه لا أثر للعلم فى سلب قدرة المكلف ولا جبره على المخالفة

ومن فروعه أيضا ـ وهو مضمون الأصل السادس ـ أن لله تعالى إيلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق ولا ثواب لاحق خلافا للمعتزلة(١) حيث لم يجوزوا ذلك إلا بعوض أو جرم وإلا لكان ظلما غير لائق بالحكمة ولذلك أوجبوا أن يقتص لبعض

بالنفس ، وكما يتصور أن يقوم اقتضاء القيام بالنفس من قادر فيتصور ذلك من عاجز ، بل ربما يقوم بنفسه من قادر ثم يبقى ذلك الاقتضاء ونظر الزمانة والسيد لا يدرى ويكون الاقتضاء قائما بذاته وهو اقتضاء قائم من عاجز فى علم الله تعالى وإن لم يكن معلوما عند المقتضى فان علمه لا يحيل بقاء الاقتضاء مع العلم بالعجز عن الوفاء ، وباطل أن يقال ببطلان ذلك من جهة الاستحسان فان كلامنا في حق الله تعالي وذلك باطل فى حقه لتنزهه عن الأغراض ورجوع ذلك إلى الأغراض ، أما الانسان العاقل المضبوط بغالب الأمر فقد يستقبح ذلك ، وليس ما يستقبح من العبد يستقبح من الله تعالى . . اهـ »

(١) ندعى هنا : « أن الله تعالى قادر على إيلام الحيوان البرىء الذى

الحيوانات من بعض ، قلنا : الظلم التصرف فى غير الملك

ويدل على جواز ذلك وقوعه وهو مايشاهد من أنواع البلاء بالحيوانات من الذبح والعقر ونحوه ولم يتقدم لها جريمة ، فإن قالوا إنه تعالى يحشرها ويجازيها إما فى الموقف أو فى الجنة بأن تدخل فى صور حسنة يلتذ برؤيتها أهل الجنة أو فى جنة تخصها على حسب مذاهبهم فى ذلك قلنا : ذلك لا يوجبه العقل فأن جوّزه ولم يرد به سمع فلا يجوز الجزم به ، وما ورد من الاقتصاص للشاة الجماء من الشاة القرناء ـ ان ثبت ، وهو أن يدخل الله عليها قصاصا أو يقتص فان ذلك لا يمنعه العقل عندنا لكن لا نوجبه منه تعالى وإن لم يثبت كفينا أمره

واعلم أن الحنفية لما استحالوا عليه تعالى تكليف مالا يطاق

لم يقدم جريمة ولا أسلف جناية وليس يلزم عليه ثواب » ويخالفنا فى ذلك المعتزلة ، بنوه على ماسبق تبيينه من الحسن والقبح ، وزعموا أن مثل هذا الذى ندعيه قبيح والله تعالى منزه عنه ولقد ذكرنا لك فيما أسلفنا ما يكفي لنقض هذا المدعى ولكنا نتكلم هنا فنزيدك إيضاحا ، وقد لزمهم ـ بناء على هذا ـــ أن يدعوا أن كل برغوث ونملة أوذى بعرك أو صدمة فان الله عز وجل يجب عليه أن يحشره ويثيبه عليه بثواب ، وذهب جماعة إلى

فهم ـ لتعذيب المحسن الذى استغرق عمره فى الطاعة مخالفا لهوى نفسه فى رضاء مولاه ـ أمنع ، بمعنى أنه يتعالى عن ذلك ، فهو من باب التنزيهات ، إذ التسوية بين المسىء والمحسن غير لائق بالحكمة فى فطر سائر العقول ، وقد نص الله تعالى على قبحه حيث قال : «أم حسب الذين اجترحوا السيآت أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواءً محياهم ومماتهم ساء مايحكمون » فجعله سيئا هذا فى التجويز عليه وعدمه ، أما الوقوع فمقطوع بعدمه ، غير أنه عند الأشاعرة للوعد بخلافه وعند الحنفية وغيرهم لذلك ولقبح خلافه ، وقد تقدم أن محل الاتفاق فى الحسن والقبح العقليين إدراك العقل قبح الفعل بمعنى صفة النقص وحسنه بمعنى صفة الكمال ، وكثيرا مايذهل أكابر الأشاعرة عن محل النزاع فى مسئلتى التحسين

أن أرواحها تعود بالتناسخ إلى أبدان أخر وينالها من اللذة مايقابل تعبها ، وهذا كلام من الفساد بحيث لا يحتاج إلي نقضه أو إقامة البرهان على مايخالفه إذ تكفى النظرة العجلي فى دفعه والاتيان على قواعده بالهدم ، ولكنا لانرى بأسا من إزالة ماقد يحيك بصدرك فيلبس عليك ، فنقول : أما إيلام البرىء عن الجناية من الحيوان والأطفال والمجانين فمقدور وهو واقع نشاهده ونحس به فيبقي قول الخصم — إن ذلك يوجب عليه الحشر

والتقبيح العقليين ، لكثرة مايشعرون فى النفس أن لا حكم للعقل بحسن ولا قبح ، فذهب عن خاطرهم محلّ الاتفاق حتى تحيرّ كثير منهم فى الحكم باستحالة الكذب عليه لانه نقص لما ألزم القائلون بنفى الكلام النفسى القديم/ الكذب على تقدير قدمه ـ فى الأخبارات، وهو مستحيل عليه لأنه نقص ، حتى قال بعضهم ـ ونعوذ بالله مما قال ـ : لايتم استحالة النقص عليه إلا على رأى المعتزلة القائلين بالقبح العقلى ، وقال إمام الحرمين : لايمكن التمسك فى تنزيه الرب جل جلاله عن الكذب بكونه نقصا لأن الكذب عندنا لا يقبح لعينه ، وقال صاحب التلخيص : الحكم بأن الكذب نقص : إن كان عقليا كان قولا بحسن الأشياء وقبحها عقلا ، وإن كان سمعيا لزم الدور ، وقال صاحب المواقف : لم يظهر لى فرق بين النقص

والثواب بعد ذلك ـــ : بلا دليل ، ونعود به إلى معنى الواجب ، وقد بان أنه ـــ بما ذكرنا من معانيه ـــ مستحيل فى حقه تعالى ، فان فسروه هنا بمعني لم نذكره كان عليهم أن يبينوه لننظر فيه ، وإن زعم زاعم منهم أن ترك الحشر والثواب يتنافى مع كونه تعالي حكيما ، قلنا له : إن الحكمة : إن أريد بها العلم بنظام الأمور والقدرة على ترتيبها فليس فى ترك ما ذكرتم من السخف ماينافضه ، وإن أريد بها أمر آخر فلسنا ندري ماهو ، ونحن

العقلى والقبح العقلى بل هو هو بعينـه ، وكل هذا منهم للغفلة عن محل النزاع ، حتى قال بعض محققى المتأخرين منهم ـ بعـد ما حكى كلامهم هذا ـ : وأنا أتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع فى مسئلتى الحسن والقبح ، ثم قال صاحب العمدة من الحنفية : تخليد المؤمنين فى النار والكافرين فى الجنة يجوز عقـلا عندهم إلا أن السمع ورد بخلافه وعندنا لا يجوز اهـ والأول أحب إلى لا الثانى إذا أريد بالمؤمنين الفسقة لجواز أن يعذب على الذنب الذى أصر عليه أبدا كالكفر لولا النصوص الواردة بتفضله بخلافه ، ولأن الثانى من باب العفو وهو جائز فى نظر العقل ، إلا أن صاحب العمدة لما اختار أن العفو عن الكفر لا يجوز عقلا وخلافا للأشعرى كان امتناع تخليد الكافر فى الجنة لازم مذهبه ، ونحن لا نقول

لا نثبت له تعالى الحكمة إلا على هذا الوجه ، وإن توهم منهم متوهم أن ترك هذه الأمور يجر إلى أن يكون الله ــ سبحانه ــ ظالما ثم لعب الشيطان بعقله فحسب أن ما ذكره صحيح فانطلق يبرهن لك على استحالة أن يكون الله جلت قدرته ظالمـا فذكر لك قوله تعالى « وما ربك بظلام للعبيد » فليس جوابنا عليه إلا بأن نرشده إلي التدبر في معني الظلم ليتبين له أنه لا يمكن أن يتحقق فى جانب الله تعـالى فان الظلم منفى عنـه بطريق السلب

بامتناعه عقلا بل سمعا ، وظنهم أنه مناف للحكمة ـ لعدم المناسبة ـ
غلط قولهم تعذيبهم واقع لا محالة بالاتفاق منا فيكون على وجه
الحكمة فعدمه على خلافها ، قلنا : هذا للقصور عن فهم مناسبة
الشيء للضدين وهو ثابت فى الشاهد حيث ثبت فى العقل مناسبة
قتل الملك لعدوه إذا ظفر به وعفوه عنه إظهارا لعدم الالتفات إليه
تحقيراً لشأنه ، وقد قدمنا أنه يستحيل عليه تعالى الاتصاف بحقيقة
الخنق أيضا ليتشفى بالعقاب ، ثم قال : لا يوصف تعالى بالقدرة على
الظلم والسفه والكذب لأن المحال لا يدخل تحت القدرة وعند المعتزلة
يقدر ولا يفعل اه ولا شك فى أن سلب القدرة عما ذكر هو
مذهب المعتزلة وأما ثبوتها ثم الامتناع عن متعلقها فبمذهب
الأشاعرة أليق، ولا شك أن الامتناع عنها من باب التنزيهات فيسير

المحض ، كما تسلب الغفلة عن الجدار والعبث عن الريح ، ولله المثل الأعلى،
وذلك من قبل أن الظلم إنما يتصور ممن يمكن أن يصادف فعله ملك غيره ،
ولا يتصور ذلك فى حق الله تعالي ، أو يمكن أن يكون عليه أمر فيخالف
فعله أمر غيره ، ولا يتصور البتة أن يكون الانسان ظالما فى ملك نفسه مهما
فعل إلا إذا خالف أمر الشرع فيكون ظالما بهذا المعني ، فمن لا يتصور منه
أن يتصرف فى ملك غيره ولا يتصور منه أن يكون مأمورا لغيره فان الظلم

العقل فى أن أى الفصلين أبلغ فى التنزيه عن الفحشاء :أهو القدرة عليه مع الامتناع عنه مختارا،أو الامتناع لعدم القدرة فيجب القول بأدخل القولين فى التنزيه ،

هذا الذى ذكرناه يرجع إلى أمر الآخرة أما فى الدنيا فلا نزاع فى وقوع الأيلام ، بل النزاع فى إيجاب العوض باعتباره والحنفية لا يوجبونه خلافا للمعتزلة ويعتقدون فيه حكمة الله سبحانه فقد تدرك كتكفير الخطايا ورفع الدرجات ، قد تظن كتطهير النفس من أخلاق لا تليق بالعبدية ليتضرع فيتحقق بوصف العبودية لعز الربوبية «ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا فى الأرض» إلى قوله: «إنه بعباده خبير بصير » والله تعالى وإن كان قادرا على رفع تلك المبعدات والرذائل النفسية دون كلفة لكن حكمة الربوبية اقتضت حسن السعى وولوج المشقات فى رضا المالك على التحقيق ، وهذا مما يستحسنه العقل السليم ، ويراه زيادة إحسان فيما ينبغى للعبد مع سيده ومالك رقه ، ولهذا فضّل على من لم يكن أحس ألم مخالفة النفس فى رضا الرب

مسلوب عنه لفقد شرطه المصحح له لا لفقده في نفسه. فان فسروا الظلم بمعنى غير هذا المعنى فهم مطالبون ببيانه وقبل أن يبينوه فلسنا نتكلم فيه لا بنفى ولا باثبات . وهيهات أن يجدوا معني مقبولا

وعن هذا ذهبنا إلى أن الاتقياء من بنى آدم كالرسل وغيرهم أفضل من، الملائكة خواصهم كالأنبياء أفضل من خواصهم: وعوامهم كالصلحاء أفضل من عوامهم، وبناته أفضل من الحور بل روى أنهن يتهن عليهن فيقلن صمنا ولم تصمن، الخبر * ويكون أيضاً ابتلاء للغير بالغير إن كان مكلفاً فيترتب فى حقه أحكام كظلم إنسان مثله أو بهيمة * قال مشايخ الحنفية: خصومة البهيمة أشد من خصومة المسلم يوم القيامة كخصومة الذمى وقد لا تدرك كما فى البهائم ونحوها فيحكم بحسنه قطعاً ويعتقد فيه قطعاً حكمة قصرنا عن دركها فيجب التسليم له واعتقاد الحقية فى فعله وترك الاعتراض، له الحكم والأمر لا يسئل عما يفعل بحكم ربوبيته وكمال علمه وحكمته الباهرة التى قد يقصر عن دركها عقول الكمل والله يعلم وأنتم لا تعلمون وهم يسئلون بحكم العبودية والمملوكية

واعلم أن قولنا له فى كل فعل حكمة ظهرت أو خفيت ليس هو بمعنى الغرض إن فسر بفائدة ترجع إلى الفاعل فان فعله تعالى وخلقه العالم لا يعلل بالأغراض لأنه ينافى كمال الغنى عن كل شىء «وإن الله لغنى عن العالمين» وإن فسر بفائدة ترجع إلى غيره فقد تنفى أيضاً إرادته من

الفعل وقد تجوز ، والحكمة على هذا أعم منه ، وأما أحكامه فمعللة بالمصالح ودرء المفاسد عند الفقهاء على ما يعرف فى أصول الفقه

﴿ الأصل التاسع ﴾: لا يستحيل بعثة الأنبياء خلافا للبراهمة [١]

قالوا : لا فائدة فى بعثهم إذ فى العقل مندوحة عنهم ، ومن المحققين من جعل القول باستحالتها قسيما لقول البراهمة ، قال المنكرون

---

(١) ندعى هنا : « أن بعثة الأنبياء جائزة وليست أمرا محالا ولا واجبا » ويخالفنا فى ذلك البراهمة والمعتزلة : أما البراهمة فزعموا استحالتها ، وأما المعتزلة فادعوا وجوبها

وقبل الكلام على بطلان دعوى الطائفتين وتدعيم عقيدتنا نريد أن نخوض فى أمور نجد أنها أمر لازم لا مندوحة لنا عنه :

الأمر الأول فى معنى النبي : وهو لغة قيل : مأخوذ إما من النبوة وهى ما ارتفع من الأرض ، والمناسبة بين معناه الاصطلاحى الذى سيأتي وبين معناه اللغوى على هذا أنه قد شرفه الله تعالى على سائر الخلق حتي ارتفعت منزلته وسمت درجته وعلت رتبته ، وهو على هذا فعيل بمعني مفعول والأصل فيه عدم الهمز ، وإما من النبأ ومعناه الخبر — والمناسبة أنه يخبر عن الله تعالى فهو — على هذا — فعيل بمعني فاعل والأصل فيه الهمز ، وإما من نبأ من مكان كذا إلي مكان كذا إذا خرج منه ، والمناسبة أنه ماجاء نبي بشريعة إلا عاداه قومه وأخرجوه وهو — على هذا أيضا — فعيل بمعني فاعل والأصل فيه الهمز ، ويجوز أن يكون بمعني مفعول ،

للنبوة : منهم من قال باستحالتها ولا إعتداد بهم ، ومنهم من قال بعدم الاحتياج كالبراهمة ، وهو مخالف لقول الامام الحجة وكثير ممن رأيت وكأنه لما كان حاصل دليلهم نفي الفائدة لأن ما جاء به إما موافق لمقتضى العقل فلا حاجة اليه أو مخالف فيترك ظن عدم الاستحالة ، لكن يبعد أن يخفى عليه أن نفيهم الفائدة فى أفعال الله

ويطلق النبي فى الشريعة على من اصطفاه الله تعالي واختاره ليبلغ أمره إلى خلقه وينذرهم بطشه ، وزعم الحكماء أن النبي من كان مختصا بخواص ثلاثة الأولى : أن يكون مطلعا على الغيب لصفاء جوهر نفسه وشدة اتصاله بالمبادي العالية من غير سابقة كسب وتعليم وتعلم ، الثانية : كونه بحيث يطبعه الهيولى العنصرية القابلة لاصور المفارقة إلي بدل ، الثالثة : أن يشاهد الملائكة على صور متخيلة ويسمع كلام الله بالوحى ، وفي ذلك كله نظر لا حاجة بنا إلي تقريره لئلا تتشعب مناحى القول ويكثر الأخذ والرد فنحيلك على المطولات .

ومن هنا تستطيع أن تفهم معني النبوة لغة واصطلاحا ، فلا تغفل والله يتولاك

الأمر الثانى فى بيان معني المعجزة والاستدلال على إمكانها : أما تعريفها فهي أمر خارق للعادة من ترك أو فعل مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة ، وإنما أجزنا الأعجاز بأحد الأمرين ـ الفعل والترك ـ لأن الخارق للعادة كما يكون إتيان شيء يخالف المعتاد قد يكون ترك شيء على خلاف المعتاد

تعالى يوجب القول بالاستحالة عند هؤلاء وأضرابهم لاستحالة البعث وهو مالا فائدة فيه ، والجواب أن العقل لا يهتدى إلى الأفعال المنجية فى الآخرة كما لا يهتدى إلى تمييز الأدوية المفيدة للصحة من السمومات إلا بالطبيب ،فالحاجة اليه كالحاجة اليه، ولأن العقل لا يستقل بالكل ويتردد فى البعض ،فما استقل به عضده

مثل أن يمسك عن الأكل والشرب مدة تخالف العادة مع حفظ الصحة والجسم ، واشترطنا الاقتران بالتحدى: ليتميز الصادق من الكاذب فقد يتخذ الكاذب معجزة من مضى حجة لنفسه ، ولتتميز المعجزة عن الارهاص والكرامة أما الأرهاص فهو إحداث ماهو خارق للعادة يدل على بعثة نبى قبل بعثته وكأنه يحدث تأسيسا لقاعدة نبوة ، وأما الكرامة فهى الأمر الخارق للعادة الذى يظهره الله تعالى على يد من يدعى الصلاح والتقوى ، وأما الاستدلال على إمكان المعجزة فيستدعى أن نذكر مقدمة لعل إدراكها قريب منك ، وذلك أنك تعلم أن بين النفس والجسم ارتباطا وثيقا واتصالا أكيدا بحيث ينفعل كل واحد منهما ويتأثر لصاحبه فاستتمام راحة الجسم ونشاطه يعود بالراحة والنشاط على العقل والنفس ، وإجهاد الجسم وتحميله الكثير من العمل يعود على النفس بالسأم والملل ، ومن الناحية الأخرى كذلك ، وكلما اشتد جذب النفس للبدن اشتدت مواتاة البدن لها وانجذابه اليها ، وحينئذ فان النفس إذا كان اشتغالها وانجذابها إلى عالم القدس تبعها الجسم ألست ترى المريض لما اشتغلت قواه عن تحليل المواد المحمودة بتحليل

وأكده ،وما قصر عنه كقبح الصوم في يوم كذا وحسنه في يوم كذا بينه،وما تردد فيه رفع عنه الاحتمال فيه وإن غلب ظن حسنه قطع مزاحمة الوهم فيه العقل، ولأن العقول تتفاوت فالتفويض إليها يؤدى إلى فساد التقاتل والخراب والنهى المخبر به النبي يحسم هذه المادة، وماقيل إنه يتوقف على علم المبعوث بأن الباعث له هو الله

المواد الرديئة انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البذل فلم يطلب الغذاء ، فالمتوجه إلي جناب القدس ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن تحليل المادة المحمودة ، وليس له ما للمريض من سوء المزاج والمرض المعتاد للقوة ، فالمتوجه إلى جناب القدس أولي بانحفاظ قوته ، ومن هنا تتخلص نفسه من المادة وتصفو وتبتعد عن مألوفات العادة.. ثم إنه بعد قيام الدليل على أن الله تعالي متكلم وأنه قادر كيف يتصور أن يعجز على أن يدل على كلام النفس بخلق أصوات وألفاظ ورقوم أو غيرها من الدلالات ثم يصدر عنه دلالة شخص على هذه الأخبار وعلى أمره بتبليغ الخبر ويفيض عليه شيئا خارقا للعادة يجعله علامة صدقه ليقبل العباد دعواه .. نقول كيف يتصور أن يعجز الله القادر عن هذه الأشياء كلها وكيف لا تتصل قدرته بها وليس فيها شيء محال لذاته فان هذه الأمور ترجيع إلي كلام النفس وإلى اختراع ماهو دلالة على الكلام وما هو مصدق للرسول .

ثم نأخذ في إثبات الأصل فنقول أما إيجاب المعتزلة فانه مبنى علي ما أوجبوه على الله ـــ سبحانه وتعالى ـــ من اللطف بالمعنى الذى فسرناه

تعالى ولا سبيل اليه: فممنوع إذ قد ينصب له دليلا أو يخلق له علم ضروري، وقد قالت المعتزلة بوجوب البعثة لما عرف من أصلهم في وجوب الأصلح، وقول جمع من متكلمي الحنفية مما وراء النهر إن إرسالهم من مقتضيات حكمة البارى جل ذكره فيستحيل أن لا يكون عند تفهم معنى وجوب الأصلح مما قدمناه هو معناه وقوله

وأبطلناه من قبل فارجع اليه في مبحثه ، وأما إحالة البراهمة فقد استندوا فيها إلى أدلة واهية وكلام ركيك سخيف ولولا أن يلتبس عليك الأمر لأعرضنا عنها ضنا بوقتك أن تقطعه في مثل هذا الهراء ولكنا نذكره لك لأمرين : (الأول) أن تتبين بعده عن الصواب وتلمس ذلك فيه (الثاني) أن نوضح لك بطلانه وانهيار قواعده ... قالوا : لو بعث الله النبي فلا يخلو إما أن يبعثه بما تقتضيه العقول فتكون البعثة سفها إذ أن في العقول غنية عن أرسالهم حينذاك ، وإما أن يبعثهم بما يخالف العقول ويعاندها فيستحيل تصديقهم والقبول منهم . . وهذا كلام لا يقضى العجب منه ، وذلك لأن النبي إنما يأتي بالأمر الذى لا تشتغل العقول بمعرفته من عند نفسها وإن كان لا يعارض إدراكها ولا يتنافر مع فهمها بل هي تستقل بفهمه وتنفرد بأدراكه إذا عرض عليها وطرح أمامها ، وأنت إذا تأملت بعض التأمل علمت أن العقول لا ترشد من تلقاء أنفسها إلى النافع من الأعمال والأقوال والعقائد ولا تنهى عن الضار من هذه الأشياء كما أنها لا تدرك خواص الأدوية والعقاقير من تلقاء أنفسها ، ولكن إذا عرض لها

في عمدة النسفي في البعثة في حيز الإمكان بل في حيز الوجوب تصريح به لكنه أراد به خلاف ظاهره ، إذا الحق أن إرسالهم لطف من الله ورحمة على عباده ومحض فضل وجود ،لا إله إلا هو أرحم الراحمين

وفي تفاصيل محاسن إرسالهم وفوائده طول وفي تأمل اللبيب

وعرفته وانتفعت بسماعه أدركت صالحه فقصدته وفاسده فاجتنبته . . ثم إن في كلامهم تقريرا للتحسين والتقبيح العقليين وقد علمت إبطال ذلك بمالا حاجة معه إلى الاعادة . . وأيضا فليست البعثة قاصرة على فائدة بيان مايقصده الانسان وما يهجره حتى يلزم ما قالوه بل لها من الفوائد ماتضيق العبارات عن حصره : منها أن ينقطع عذر المكلف من كل الوجوه وهذا هو المشار اليه بقوله تعالي : « لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل . ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت الينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزي » أفما كان من الممكن أن يقول المكلف : إن الله تعالى إن كان قد خلقنا لنعبده فقد كان يجب أن يبين لنا العبادة التي يريدها منا أنها ماهى وكم هى وكيف هى فان الطاعة وإن أمكن إيجاب أصلها بالعقل لكن كيفيتها غير معلومة لنا ؟ ! ! فبعث الله الرسل لقطع هذا العذر ونحوه . . . ومن شبه هؤلاء الناس قولهم : إن الله تعالى لو أرسل رسولا لاستحال تصديقه وذلك لأنه لا يخلو أمره : إما أن يشافه الله الخلق ويأمرهم بتصديقه فيقال مافائدة إرسال الرسول ولماذا لا يشافهم بمراده ،

مايستخرجها...هذا ولا ينبغي في الايمان بالأنبياء القطع بحصرهم في عدد لأن الوارد في ذلك خبرٌ واحد فان وجد فيه الشروط وجب ظنّ مقتضاه مع تجويز نقيضه وإلا فلا فيؤدى إلى أن يعتبر فيهم من ليس منهم أو يخرج من هو منهم

تتمة : شرط النبوة الذكورة، وكونه أكمل أهل زمانه عقلا وخلقا وفطنة وقوة رأي،والسلامة من دناءة الآباء وغمز الأمهات

و إما أن لا يشافهم و يميزه بأمر خارق للعادة فيلتبس النبي بالساحر والكاهن فلا يتأتى تصديقه . . وهذه شبهة من الضعف والوهن بحيث لاتقوى على السير فهى تتعثر وتكبو ، فانه مامن أحد عاقل إلا وهو يعلم أن السحر والكهانة لا يمكن أن ينتهيا إلى إحياء الموتي وفلق القمر وقلب العصا حية تلقف مايأفك السحرة وشق البحر وإبراء الأكمه والأبرص ونحو ذلك . . ومما تمسك به هؤلاء المأفونون قولهم : إذا أمكن التمييز بين المعجزة والسحر والكهانة لم يؤمن أن يكون الله تعالى قد أراد إضلالنا و إغواءنا بتصديقه فلعل مازعمه النبي مسعدا هو المشقي وما زعمه مشقيا هو المسعد والاغواء والاضلال ليسا محالا على الله على قواعدكم .. والجواب أنه بعد العلم بالرسالة ومعناها والعلم بوجه دلالة المعجزة على صدق النبي يعلم المكلف أن الاغواء والاضلال والتشكيك من الله مأمونة . فقد ظهر لك بما لاتحتاج معه إلى شيء خطأ هؤلاء وفساد رأيهم

والقسوة والعيوب المنفرة كالبرص والجذام وقلة المروءة كالأكل على الطريق ودناءة الصناعة كالحجامة، والعصمة من الكفر وأمامن غيره مما سنذكره فمن موجبات النبوة متأخر عنها، وقولهم أكمل أهل زمانه: إن حمل على ظاهره استلزم عدم جواز نبيين فى عصر واحد وهو منتف بنحو يوشع وموسى وهرون فيجب أن المراد ممن ليس نبيا

والعصمة [1] تخصيص القدرة بالطاعة فلا يخلق له قدرة المعصية وجوز القاضي وقوع الكفر قبل البعثة عقلا، قال: وأما الوقوع

(١) اعلم أن للنفس هيئات بعضها راسخ و بعضها غير راسخ، فما كان منها غير راسخ فهو حال، وما كان منها راسخا فهو ملكة، والعصمة من هذا القبيل الذى هو الملكات، فهي ملكة تمنع صاحبها عن الفجور — وهو ارتكاب المعاصي واجتناب الطاعات — وهى فى أول أمرها حال ثم تصير ملكة بأن يعلم صاحبها مثالب المعاصي ومعايبها وما ينجم عنها من المضار والمفاسد ويعلم مناقب الطاعات ومحاسنها وما ينشأ عنها من المصالح والمنافع فاذا حصل له ذلك صارت راسخة لا تتحول من قبيل أنه إذا علم مثالب المعاصى ومناقب الطاعات رغب فى الطاعات ونفر من المعاصى فيطيع ولا يعصى .. وتتأكد هذه الملكة فى الأنبياء بأمور: منها تتابع الوحى، ومنها الاعتراض على مايصدر عنهم سهوا والعتاب على ترك الأولى .. هذا

فالذى صح عند أهل الأخبار والتواريخ أنه لم يبعث من أشرك بالله طرفة عين ولا من كان فاسقاً فاجراً ظلوماً ، وإنما بُعث من كان تقياً زكياً أميناً مشهور النسب حسن التربية ، والمرجع فى ذلك قضية السمع ، وموجب العقل التجويز والتوبة ، ثم إظهار المعجزة يدل على صدقهم وطهارة سريرتهم فيجب توقيرهم وينـدفع النفور عنهم،وخالف بعض أهل الظواهر والحديث في الذكورة حتى حكموا بنبوة مريم عليها السلام،وفى كلامهم مايشعر بأن الفرق بين الرسول والنبي بالدعوة وعدمها، وعلى هذا لا يبعد لأن اشتراط الذكورة

هو المشهور في تعريف العصمة ومنشئها وتأكدها ، وقيـل العصمة هى كون الشخص بحيث يمتنع عنه الذنب بخاصية في نفسه أو بدنه ، وهذا التعريف فاسد من جهة المعقول والمنقول : أما عقلا فلانه لو كان كذلك لما كان المعصوم مستحقا للمدح على عصمته وأيضا يبطل تـكليفه ويبطل توجه الأمر والنهى إليه ، وأما نقلا فآيات فى كتاب الله منها قوله تعالى : « قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي . . ولو لا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئا قليلا» ووجه الاستدلال من الآية الأولى أن النبي مثل الأمة فى البشرية لا يمتاز عن آحادها إلا بالايحاء إليه فهو مثلهم فى حق جواز صدور والمعصية عنه . ووجه الاستدلال من الآية الثانية أن الله تعالى رتب عدم ركونه صلى الله عليه وسلم إليهم على تثبيته إياه وأنه كان يجوز أن يركن إليهم

لكون أمر الرسالة مبنياً على الاشتهار والاعلان والتردد إلى المجامع للدعوة ومبنى حالهن على التستر والقرار، وأما على ماذكره المحققون من أن النبي إنسان بعثه الله لتبليغ ما أوحى اليه وكذا الرسول فلا فرق وقد يخص الرسول بمن له شريعة وكتاب أو نسخ لبعض شريعة متقدمة * وقد يقال أن بلاء أيوب عليه السلام كان منفراً ويجاب بأن الشرط متقدم وجعل الأكل على الطريق منافياً هو على تقدير أن العرف كذلك إذ ذاك، وقد ذكرنا أن عصمتهم من غير كفر موجب للنبوة ، واختلف فيه فقيل تجب عصمتهم من

بما فيه من البشرية فلم يحدث هذا الأمر الجائز لوجود التثبيت فالركون في نفسه أمر غير ممتنع

واعلم أنه قد أجمع أهل الملل على أنه تجب عصمة الأنبياء عن تعمد الكذب فيما تدل المعجزة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله تعالى إلي الخلائق من الأحكام ونحوها ، والاستدلال لهذا ظاهر فانه لوجاز عليهم التقول والافتراء والانتحال لأدى إلي أبطال المعجزة . واختلفوا فى جواز صدور الكذب عنهم سهوا أو نسيانا فى هذه الأمور فمنعه الأستاذ أبو إسحق وكثير من الأئمة وجوزه القاضى أبو بكر .. وأما سائر الذنوب فهي إما كفر أو غيره من المعاصى : فأما الكفر فقد أجمعت الأمة على أنهم معصومون منه قبل النبوة و بعدها ، وأما غير الكفر فهو إما كبائر أو صغائر

الكبائر مطلقاً دون الصغائر عمداً والمختار العصمة عنهما إلا الصغائر غير المنفرة خطأ أو سهواً * ومن أهل السنة من منع السهو عليه وصرح بأن سلامه على ركعتين فى حديث ذى اليدين كان قصداً منه وأبيح له ذلك ليبين للناس حكم السهو، والأصح جواز السهو فى الأفعال عليه * قال صلى الله عليه وسلم: «إنما أنا بشر أنسى كما تنسون فاذا نسيت فذكرونى» وظاهر قوله إنما أنسى لأسن أنه يورد عليه النسيان فيتصف به إلا أنه لا يقر عليه فيما هو أمر دينى لكن ينبه * ومنع المعتزلة الكبائر قبل البعثة أيضاً للوجه الذى

وعلى كل حال فاما أن يكون صدوره عنهم عمدا أو سهوا قبل البعثة أو بعدها فالأقسام ثمانية : أما الكبائر فالجمهور من المحققين والأئمة على امتناعها عمدا ثم قال القاضى وجمهرة الأشاعرة إن دليل امتناعها عليهم سمعى وقال المعتزلة — بناء على أصولهم من التحسين والتقبيح العقليين ووجوب رعاية الصالح والأصلح — إن دليل امتناعها عليهم عقلي ، وأما صدورها سهوا أو على سبيل الخطأ فى التأويل فالراجح أنه كصدورها عمدا ممتنع عليهم، وجوزه قوم، وأما الصغائر فقد اتفقوا على جواز صدورها عنهم سهوا إلا ما كان منها خسيسا يلحق فاعلها بالأراذل والسفلة ويدعو إلى الحكم عليك بالخسة ودناءة الهمة، واختلفوا فى صدور الصغائر عنهم عمدا فجوزه الجمهور ومنعه الجبائى . هذا كله فيما بعد البعثة فأما فيما قبلها

منعنا به الكفر قبلها وهو التنفير عنه وعدم الانقياد له وأما فيما طريقه الأبلاغ فهم معصومون فيه من السهو والغلط ، وأما غير ذلك فهم فيه كغيرهم من البشر، قال القاضي أبو بكر : فيجوز كونه غير عالم بشرائع من تقدمه وغير عالم ببعض المسائل التي يفرّعها الفقهاء والمتكلمون التي لا يخلّ عدمُ العلم بها بمعرفة التوحيد وكونهم غير عالمين بلغاتِ كلّ من بُعثوا إليهم إلا لغة قومهم وجميع مصالح أمور الدنيا ومفاسدها والحِرف والصنائع اه

ولا شك أن المراد عدم علمٍ ببعضِ المسائل لعدم الخطور فأما إذا خطرت فلا بد من علمهم بها وإصابتهم فيها إن اجتهدوا ابتداء أو انتهاء وكذا علمُ المغيبات إلا ما أعلمه الله تعالى به أحيانا ، وذكر الحنفية تصريحاً بالتكفير باعتقاد أن النبي يعلم الغيب لمعارضة قوله

فجمهور أهل الحق وكثير من المعتزلة على أنه لا يمتنع أن يصدر عنهم كبيرة فانه لا دلالة للمعجزة على امتناع الكبيرة قبل البعثة ولا حكم للعقل بامتناعها ولا دلالة على ذلك من السمع . وقال جماعة من المعتزلة: تمتنع الكبيرة لأن صدورها يوجب النفرة عمن ارتكبها وهي تمنع من اتباعه فتفوت مصلحة البعثة ، وقال الروافض :لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطأ في التأويل بل هم مبرؤون عن ذلك كله قبل البعثة وبعدها . . ونحيلك على المطولات لمعرفة الاستدلال

تعالى : « قل لا يعلم من فى السموات والأرض الغيب إلا الله »

﴿ الأصل العاشر ﴾ [١] نشهد أن محمداً رسول الله أرسله إلى الخلق أجمعين خاتما للنبيين وناسخا لما قبله من الشرائع، لأنه ادعى النبوة وأظهر المعجزة، أما دعواه النبوة فقطعي لا يحتمل التشكيك

---

(١) ندعى فى هذا الأصل « أن سيدنا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب ابن هاشم رسول الله إلى الناس كافة ، وأن شريعته ناسخة لجميع الشرائع التى كانت قبله ، وأنه أثبت صحة دعواه بالمعجزة القاطعة والحجة الدامغة » ويخالفنا فى ذلك ثلاث فرق : أما الأولى فالعيسوية الذين ذهبوا إلى أنه صلى الله عليه وسلم رسول إلى العرب فقط ، وأما الثانية فاليهود الذين أنكروا أن يبعث نبي بعد موسى عليه السلام ، وأما الثالثة فتنكر معجزته فى القرآن .. فأما الفرقة الأولى فبعد اعترافها بكونه رسولا ــ والرسول يمتنع عليه الكذب ــ فان إنكارها لعموم رسالته محض عناد ومكابرة، كيف وقد ادعى هو أنه رسول الله إلى الانس والجن و بعث إلى قيصر وكسرى وسائر الملوك ؟ فأنت تري أن دعوى هذه الفرقة ظاهرة التناقض بينة الاستحالة . . وأما الفرقة الثانية فقد تمسكت بشبهتين واهيتين وحجتين ضعيفتين (أولاهما) أن إرسال نبي بعد موسى معناه نسخ شريعته والنسخ معناه ظهور البداء والخطأ وذلك محال على الله تعالي فيستحيل ما أدى إليه وهو إرسال نبي بعد موسى (ثانيتهما) أن موسي قد قال : « عليكم بديني ما دامت السموات والأرض » وهو نبي لا يكذب فمحال أن يكون نبي بعده . . فأما الشبهة

وأما إظهاره للمعجزة فلأنه أتى بأمور خارقة للعادة مقرونا بدعوى النبوة بمعنى جعلها بيانا لصدقه فيما يدعيه عن الله تعالى ، ولا نعني بالمعجزة إلا ذلك، ووجه دلالتها أنها لما كانت مما يعجز عنه الخلق لم تكن إلا فعلا لله سبحانه، فهما جعلها بينة على صدقه فيما ينقل عن

الأولى فالجواب عليها ببيان معني النسخ وإثبات أنه لا يستلزم مازعموه، فأما معناه : فهو عبارة عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت المشروط استمراره بعد لحوق خطاب يرفعه . وأما أنه لا يستلزم المحال فيقربه إلي أذهانهم أن السيد لا يمتنع عليه أن يقول لعبده : «قم» من غير أن يعين له المدة التي يجب عليه أن يقوم فيها وهو يعلم أن القيام مطلوب منه مدة بقاء مصلحته في القيام ويعلم مدة مصلحته ولكنه لا ينبهه إليها ، ويعلم العبد أنه مأمور بالقيام وأن الواجب عليه الاستمرار أبدا إلا أن يخاطبه بالقعود ، فاذا خاطبه بالقعود قعد ولم يتوهم بالسيد أنه بدا له أو ظهرت له مصلحة كان لا يعرفها ثم عرفها الآن ، بل يجوز أن يكون قد عرف مدة مصلحة القيام وعرف أن الصلاح فى أن لا ينبه العبد اليها ويطلق له الأمر إطلاقا حتى يستمر على الامتثال ، فليس فى إرسال رسول بعد رسول ما يدل على التغيير ولا على الاستبانة بعد الجهل ولا على التناقض ، وليت شعرى كيف يقولون هذا وهم لا ينكرون أن نوحا وإبراهيم وغيرهما من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام قد بعثوا من لدن آدم إلى ماقبل موسى ثم جاء موسى فنسخ شرائعهم ؟ ! وأما مانسبوه إلى موسي عليه السلام من القول فهو كلام

الله وهو معنى التحدى فأوجده الله كان ذلك تصديقاً له من الله تعالى وذلك كالقائم بين يدى الملك مقبلا على قوم يدعى أنه رسول الملك إليهم فانه إذا قال للملك إن كنتَ صادقا فيما نقلت عنك فقم على سريرك على خلاف عادتك ففعل حصل للحاضرين علم قطعيٌ بأنه

لا أصل له وإنما أحدثوه بعد نبوة محمد صلى الله عليه وسلم و بعد وفاته ولو كان صحيحا لاحتج به اليهود المعاصرون للنبوة فهم كانوا أشد حرصا على الطعن فى شرعه وقد علم قطعا أنهم لم يحتجوا به ، وأيضا فلو صح هذا الذى افتروه لما ظهرت المعجزات على يد عيسى فأن أنكروا دلالة ما ظهر على يد عيسي على صدق دعواه النبوة لزمهم مثله فيما ظهر على يد موسى صلوات الله عليه و إن اعترفوا به تبين كذب من نقل عن موسى أنه خاتم الأنبياء ونحوه . .
وأما الفرقة الثالثة فانما الجواب عليها إثبات معجزة القرآن، والكلام في ذلك يشتمل على ثلاثة أمور :

الأمر الأول فى بيان كونه معجزة : وذلك أنه تحدى به ولم يعارض فيكون معجزا، فأما دعوى أنه قد تحدى به فثابتة بالتواتر بحيث لم يبق فيها شبهة والآيات من الكتاب المشتملة على التحدي كثيرة منها قوله تعالي : « فأتوا بحديث مثله ، فأتوا بعشر سور مثله مفتريات » وأما دعوى أنه لم يعارض فثبوتها من جهة أنه لو عورض لتواتر نقل المعارضة لأنها مما تتوافر الدواعى على نقله سيما والخصوم أكثر حصى من ثرى البطحاء وأحرص الناس على إشاعة ما يبطل دعواه، ألست ترى أن أراذل الشعراء لما تحدوا بشعرهم وعورضوا ظهرت المعارضات والمناقضات الجارية بينهم وتناقلها

صدقه بمنزلة قوله صدقت، والذى أظهره الله تعالى ثلاثة أمور: أعظمها القرآن، ثم حاله فى نفسه التى استمر عليها مع ضميمة أنه لم يصحب معلما أدبه ولا حكيما هذبه، ثم ماظهر على يديه من الخوارق: كانشقاق القمر، وتسليم الحجر، وسعى الشجر إليه، وحنين الجذع الذى كان

الناس ودونوها . . فلا يمكن إنكار أنه تحدي بالقرآن، ولا يمكن إنكار اقتدار العرب على طرق الفصاحة، ولا يمكن إنكار حرصهم على دفع نبوته بكل مايملكون من القوة حماية لدينهم ودمائهم وأموالهم، ولا يمكن إنكار أنهم عجزوا ولم يعارضوه لانهم لو قدروا لفعلوا لان العادة قاضية بالضرورة بأن الذى يقدر على دفع الهلاك عن نفسه لايتواني عن دفعه ولا يتردد في رده، ولو أنهم فعلوا لجرى ذلك وتناقلته الألسنة وتحدث به المشرقان، وأما ادعاء أنه إذا تحدى به فلم يعارض يكون معجزا فاثباتها بمعرفة حقيقة المعجزة وقد تقدم

الامر الثاني في وجه إعجاز القرآن: وللعلماء فى ذلك مذاهب، فقال قوم من المعتزلة: المعجز فيه جزالته وفصاحته مع عجيب نظمه، وبديع منهاجه ورائع أسلوبه الخارج عن مناهج كلام العرب وأساليبهم فى خطبهم وأشعارهم وسائر صنوف كلامهم في مطالعه ومقاطعه وفواصله. وقال الجاحظ وأهل العربية: إعجازه كونه فى الدرجة العالية من البلاغة التي لم يعهد مثلها فى تراكيبهم وتقاصرت عنها درجات بلاغتهم. وقال القاضي: إعجازه بمجموع الأمرين، وقيل: إعجازه إخباره عن الغيب فى نحو قوله: «الم. غلبت الروم فى أدني الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون فى بضع سنين» وقيل: إعجازه

يخطب إليه لما انتقل إلى المنبر عنه، ونبع الماء من بين أصابعه بالمشاهدة وشرب القوم والأبل الكثير من الماء القليل الذى مج فيه بعد ما نزحت البئر فى الحديبية وكانوا ألفاً وأربعمائة، وأكل الجم الغفير كما فى حديث أبى طلحة وكانوا ألفاً من أقراص يأكلها رجل واحد، وإخبار الشاة المشوية بأنها مسمومة، وصح فى البخارى أنهم كانوا يسمعون تسبيح الطعام وهو يأكل، وغير ذلك مما

عدم اختلافه وتناقضه مع طوله، ويتمسك هؤلاء بقوله تعالي : « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه إختلافا كثيرا » وقيل : إعجازه أن الله تعالي صرف العرب عن معارضته والاتيان بمثله: إما مع عدم قدرتهم علي ذلك وهو قول الاستاذ والنظام، وإما لأنه سلبهم العلوم التي يحتاجون إليها فى المعارضة وكانت تلك العلوم حاصلة لهم فسلبها عنهم فلم تبق لهم قدرة عليها، وذلك قول المرتضى

الأمر الثالث فى ذكر بعض شبه القادحين في إعجازه : ولسنا نستوعب فى هذه الأشارة جميع ماذكر القادحون فأنا لم تصنع هذا الكتاب لذلك بل نذكر منها ماهو أكثر دورانا على الألسنة واشتهارا عند الملاحدة (فمنها) قالوا : إن لكل صناعة مراتب فى الكمال بعضها فوق بعض، وليس لصناعة ماحد معين من الكمال تقف عنده ولا تتجاوزه، ولابد فى كل زمان من فائق يبرز على غيره ويفوقهم فى صناعته فيصل فيها إلى مرتبة من مراتب الكمال لم يدركها أحد من أهل عصره وإن أدركها أو فاق عليها

أفرد بالتصنيف ، وقول السهيلى فى بعض هذه : إنها علامة لامعجزة بناء على عدم اقترانها بدعوى النبوة ـ : ليس بذاك ، فأنه منسحب عليه دعوى النبوة من حين ابتدائها إلى أن توفاه الله تعالى ، كأنه فى كل ساعة يستأنفها ، فكل ماوقع له كان معجزة وكأنه يقول فى كل ساعة : «انى رسول الله وهذا دليل صدقى»
وأما القرآن: فهو المعجزة العقلية الباقية على طول الزمان الذى

شخص آخر فى عصر آخر ، فأى مانع يمنع من تجويز أن يكون محمد قد فاق أهل زمانه فصاحة و بيانا فأتى بكلام عجز عن مثله أهل هذا الزمان ولو كان ذلك أمرا معجزا لكان ما أتى به أرسطاطاليس من الحكمة وأبقراط من الطب وما يأتى به المخترعون اليوم مما لم يصل إليه غيرهم ـ : معجزا . والجواب عن هذا الكلام أن المعجزة تظهر في كل زمان من جنس مايغلب على أهل هذا الزمان تعاطيه و يبلغون فيه الدرجة العليا والغاية القصوى فيعلمون الحد الذي يمكن للبشر أن يقدروا عليه فاذا شاهدوا ماهو خارج عن حد هذه الصناعة علموا أنه أمر خارج عن الطاقة البشرية . ولولم يكن الأمر هكذا لم يتحقق عند القوم معجزة النبي ولتوهموا أنهم لو كانوا من أهل هذه الصناعة أوكانوا قد بلغوا فيها الغاية لأتوا بالمعجزة ، وذلك كالسحر فى زمن موسى عليه السلام فأنه كان غالبا على أهله وكانوا قد بلغوا ذروة سنامه، ولما علم السحرة الواصلون فيه إلي أقصى غاية أن حد السحر تخييل وتوهيم لما

أعيا كل بليغ بجزالته وغرابة أسلوبه و بلاغته ، لا بالأولين فقط كقول القاضي ، ولا بالصرف عن التوجه إلى معارضته وسلبهم القدرة عند قصد ذلك خلافا للمرتضى وغيره ، وإلا كان الأنسب ترك بلاغته فأنه إذا كان غير بليغ ولم يقدروا على معارضته كان أظهر فى خرق العادة

وأما حاله فما استمر عليه من الآداب الكريمة ، والأخلاق

لا ثبوت له فى الحقيقة ثم رأوا عصا موسى قد انقلبت ثعبانا يلقف ما يأفكون من غير أن يزداد حجمها علموا أنه خارج عن السحر وأنه شيء ليس فى طوق البشر ولا متناولهم فآمنوا به أما فرعون فأنه لقصوره فى هذه الصناعة وعدم معرفته بما يمكن للبشر أن يأتوا به وما لا يمكن كفر وظن أنه كبيرهم الذى علمهم السحر . . (ومما) ذكره المبطلون قولهم : إن الصحابة — حين جمعوا القرآن — كانوا إذا أتي الواحد اليهم — ولم يكن مشهورا عندهم بالعدالة — بالآية والآيتين لم يضعوها فى المصحف إلا ببينة أو يمين ولو كانت بلاغة القرآن واصلة إلى حد الأعجاز لعرفوها بذلك ولم يحتاجوا فى وضعها إلى عدالة ولا بينة ولا يمين ، ويجاب عن هذه الشبهة بأنهم إنما كانوا يشترطون العدالة أو البينة أو اليمين لأثبات موضع هذه الآية أو الآيتين من القرآن لا لأثبات أنها من القرآن، وذلك لأن القرآن كله منقول بالتواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم فأنه عليه السلام كان يواظب على قراءته فى

الشريفة التى لو أفنى العمر فى تهذيب النفس لم تحصل كذلك :
كالحلم ، وتمام التواضع للضعفاء بعد تمام رفعته ، وانقياد الخلق
له ، والصبر ، والعفو مع الاقتدار عن المسىء إليه ، ومقابلة السيئة
بالحسنة ، والجود ، وتمام الزهد فى الدنيا ، والخوف من الله تعالى
حتى إنه ليظهر عليه ذلك إذا عصفت الريح ، ونحوه ، ودوام
فكره ، وتجديد التوبة والانابة فى اليوم سبعين مرة كلما بدا

صلاته بالجماعات، فما أتي به الواحد كان متيقنا كونه من القرآن، وطلب البينة
أو الحلف إنما كان لأجل الترتيب فلا إشكال . وقد يجاب بتسليم أنهم
كانوا لا يعرفون الآية والآيتين أنهما من القرآن وذلك لا يضر لأن المعجز
هو : إما المجموع ، أو مقدار سورة طويلة أو قصيرة بتمامها وأقلها ثلاث
آيات . . (ومما ذكروه) قولهم : إن علماء المسلمين قد اختلفوا فى بيان وجه
إعجاز القرآن فهذا الاختلاف دليل على أن جهة الأعجاز غير بينة ولا ظاهرة ولا
معني لهذا لأن سبيل الاعجاز يجب أن يكون بينا لمن يستدل به عليه بحيث لا تلحقه
ريبة ولا يداخله شك ، ومع ذلك كله فأن ما تذكرونه من وجوه الأعجاز
لا يصلح كله ولا شيء منه للاعجاز : أما النظم الغريب فلأنه أمر سهل ولا
سيما بعد سماعه ومعرفته، وأيضا لحماقات مسيلمة على وزنه وأسلوبه ، وأما
البلاغة فأنا إذا نظرنا إلى أبلغ خطبة للخطباء وأبلغ قصيدة للشعراء وقطعنا
النظر عن الوزن والنظم المخصوص ثم قسناه إلى أقصر سورة من القرآن

له من جلال الله و كبريائه قدر فيستقصر بنظره اليه ماهو فيه من القيام
بشكره وطاعته ، والفراغ عن هوى النفس وحظوظها مما لا يقع
إلا لمن استولت عليه معرفة الله تعالى حتى زهد في نفسه حتى إنه
ماانتصر لنفسه قط الا أن تنتهك حرم الله وماخير بين شيئين إلا
اختار أيسرهما * ولعمرى إن من رآه طالباً لاحق لم يجنج عند
مشاهدة وجهه الكريم إلى غيره لظهور شهادة طاعته المباركة بصدق

لم نجد الفرق بينهما فى البلاغة بينا بل ربما زعم زاعم أن الخطبة أو القصيدة
أفصح من السورة، وقد علم أنه لابد فى المعجز الذى يستدل به على صدق
المدعى من ظهور التفاوت بينه و بين مايقاس إليه إلى حد تنتفى معه الريبة
حتي يجزم المستدل بصدقه جزما يقينا ، وأما الأخبار بالغيب فلا يصلح
أيضا دليلا على الأعجاز لأنه يقع مكررا من المنجمين والكهنة كمادل عليه
التسامع والتجربة . . والجواب عن هذا أن اختلاف العلماء ليس دليل
الخفاء . لأنه إنما وقع بينهم لاختلاف الأنظار ومبلغ أصحابها من العلم
وليس يلزم البتة من كونه غير معجز بواحد من وجوه الأعجاز بعينه أن
لا يكون معجزا بجملتها ولا بواحد منها لابعينه ، فأما ادعاء أن الفرق بين
السورة والخطبة فى البلاغة ليس واضحا ولا بينا فهو ادعاء لايقبله عقل ولا
يرتضيه برهان وذلك لأنا لاندعى ظهور ذلك لمن لا يعرفون اللغة ولا يدركون
سر البلاغة فيها هذا المغيرة بن شعبة أشد الناس تحاملا على الرسول وأكثرهم

لهجته وصفاء سريرته كما قال المرتاد للحق : فما هو إلا أن رأيت وجهه علمت أنه ليس بوجه كذاب، وقلت فى قصيدة أمتدحه بها

إذا لحظت لحاظك منه وجهاً * ونازلت الهوى بعض النزال
شهدت الصدق والاخلاص طراً * ومجموع الفضائل فى مثال

وفى أخرى قلت أيضاً :

إذا لحظت لحاظك منه وجهاً * شهدت الحق يسطع منه فجراً
خلياً عن حظوظ النفس ما إن * أرقت منه يوما قط ظفرا

وتفاصيل شيمه الكريمة تستدعى مجلدات ، هذا كله مع العلم بأنه إنما نشأ بين قوم لا يعلمون علما ولا أدبا ، يرون الفخر ويتهالكون عليه ، والأعجاب ويتغالون فيه ، معبوداتهم حظوظ النفس ، لم يؤثر عنه أنه خرج عنهم إلى حبر من أهل الكتاب تردد إليه، ولا حكيم عول عليه، بل استمر بين أظهرهم الى أن ظهر بمظهر علم واسع وحكمة بالغة ، مع بقائه على أميته لا يقرأ ولا يكتب ،

لجاجا ومعاندة فى تصديقه يقول حين يسمع القرآن : « عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء وشعر الشعراء فلم أجده منها » وأما أخبار المنجمين والكهنة فأنه لم يبلغ مبلغ القرآن، وإخبارهم عن الخسوف والكسوف من باب الحساب الذى قلما يقع فيه الغلط لا من قبيل الأخبار بالغيب

وأخبر عن مغيبات ماضية وأمم خالية لايطلع عليه إلا من مارس الكتب ، واختلف إلى أفراد يشار إليهم فى ذلك الزمان لندرة سعة المعرفة فى أولئك الكائنين من أهل الكتاب مع ضنة أحدهم باليسير الكائن عنده ، وعن أمور مستقبلة مثل قوله تعالى : « وهم من بعد غلبهم سيغلبون فى بضع سنين » و إذا ثبتت نبوته صلى الله عليه وسلم ثبتت نبوة سائر الانبياء لثبوت كل ماأخبر به وهو المراد بالسمعيات

﴿ وما هو الركن الرابع فى السمعيات ﴾ : ومداره على عشرة أصول :

الأصل الأول فى الحشر والنشر : أما الملى فقاطع [1] بهما للقطع بورودهما عن الله ورسوله قال تعالى : « كما بدأنا أول خلق نعيده أليس ذلك بقادر على أن يحيي الموتى ، ماخلقكم ولا بعثكم إلا

---

(١) اعلم أن القول فى المعاد يشتمل على عدة أمور :

(الأمر الأول) فى حشر الأجساد : وقد أجمع أهل الملل و الشرائع على أمرين : الأول أن هذا الحشر جائز ، والثاني أنه واقع ، أما الجواز فلأن جمع الأجزاء على ما كانت عليه و إعادة التأليف المخصوص فيها أمر ممكن لذاته ، وذلك أن الأجزاء المتفرقة المختلطة بغيرها قابلة للجمع

كنفس واحدة ، الله لا إله إلا هو ليجمعنكم الى يوم القيامة لا ريب فيه ، ثم إلينا تحشرون ، وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه » وتكرر كثيراً حتى صار مما علم بالضرورة ؛ وانعقد الاجماع على كفر من أنكرهما : جوازاً أو وقوعا ، وإن لم يجمع على الاكفار بجحد كل فرض ، وأوجبه المعتزلة عقلا بناء على

بلا ريب ولو فرض أنها عدمت جاز إعادتها ثم جمعها وإعادة ذلك التأليف فيها ، والله سبحانه وتعالى عالم بتلك الاجزاء وعالم أنها لأي بدن من الأبدان وهو — سبحانه — قادر على جمعها وتأليفها لعموم علمه وقدرته ، ولا شك أن كونها قابلة للجمع والتأليف وكون الله الفاعل قادرا على جمعها وتأليفها يوجبان صحة وقوع هذا الجمع والتأليف وجوازها قطعا ، وأما وقوع هذا الجمع والتأليف فدليله أنه أمر ممكن بدليل ماذكرنا وكل أمر ممكن يخبر به الصادق الذى علم صدقه بأدلة قاطعة فهو حق وهو واقع ولقد أخبر الصادق عن هذا فى مواضع كثيرة بعبارات لا تقبل التأويل وإن من أراد تأويلها بجعلها من الأمور الراجعة إلي النفوس فقد كابر بإنكار ماهو من الضروريات

وأنكر هذا جماعة فقالوا : لو أكل إنسان إنسانا بحيث صار المأكول بعضا من الآكل ثم أعادهما الله بينهما فأنه إما أن يعيد الأجزاء التى كانت للمأكول ثم صارت للآكل فيهما معا وإما أن يعيدها في أحدهما وحده ، فأما الأول فلا سبيل إليه لأنه قد علم أنه يستحيل أن

إيجابهم ثواب المطيع وعقاب العاصى ، وعندنا وجوب وقوعه لأخباره به فقط

ويجوز العفو عمن مات مصراً على الكبائر : بشفاعة النبى ، أو دونها ؛ وعندهم لا أثر للشفاعة إلا فى زيادة الثواب للوجوب الذى ذكرناه

ولا خلاف فى عدم العفو عن الكفر : سمعا عندنا « فما

يكون جزء واحد بعينه فى آن واحد فى شخصين متباينين ، وأما الثانى فلا يسمى إعادة المعدوم بعينه لأنه أعيد على غير الذى كان عليه . والجواب عن هذا بأن الأعادة إنما هى للأجزاء الحاصلة في أول الفطرة ونعني بأول الفطرة أول تعلق الروح بالبدن لاجميع الأجزاء على الاطلاق وهذه الأجزاء التى صارت في الآكل فضل فأنا نعلم أن الانسان باق مدة عمره وأجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه وإذا كانت فضلا فيه لم يجب إعادتها فى الآكل بل تعود فى المأكول

وقال الفلاسفة : النفس الناطقة لاتقبل العدم بعد الوجود وذلك لأنها بسيطة ولو قبلت الفناء للزم أن يكون لها فعل بالنسبة لوجودها وقابلية بالنسبة لعدمها وفسادها وذلك غير ممكن إذ يترتب عليه صيرورة البسيط مركبا وقلب الحقائق محال ، وذلك من قبل أن حصول أمرين متنافيين لا يكون الا فى محلين متغايرين ، وايضاح هذا أن الموجود بالفعل لا يكون هو بعينه متصفا بقابلية فنائه وفساده لأن القابل يجب بقاؤه مع حصول

تنفعهم بشفاعة الشافعين» لو شفعوا لكن لايقع ذلك «من ذا الذى يشفع عنده إلا باذنه» وعقلا-عندهم على مازعموا- وصاحب العمدة من الحنفية، بناء على أن العفو عنهم مخالف للحكمة على ماظنوا فيمتنع عقلا عليه تعالى فيجب العقاب، كما أسمعناك من معنى الوجوب المنسوب إليه تعالى فى كلامهم

و يشفع الأنبياء والصلحاء، واختلف فى كيفية الاعادة:

المقبول ولا بقاء لذلك الموجود مع الفناء والفساد فبين وجود شيء بالفعل وقابلية فنائه منافاة فلا يجتمعان فى بسيط فلو أنهما اجتمعا فى النفس الناطقة لكانت مركبة من جزءين يكون أحدهما قابلا لفسادها بمنزلة المادة في الأجسام، وإذا لم تقبل الفناء كانت باقية بعد المفارقة ثم هى: إما جاهلة جهلا مركبا، و إما عالمة، أما الجاهلة فتتألم بعد المفارقة أبدا لشعورها بنقصانها شعورا لامطمع لها في زواله ولا تتألم قبل المفارقة لانها — حينئذ — مشتغلة بالمحسوسات منغمسة فى العلائق البدنية، وأما العالمة فأما أن تكون لها هيئات تميل بها إلي الشهوات والملاذ و إما لا، فان كانت لها هذه الهيئات تألمت بها مادامت باقية فيها لكنها تزول، و إن لم تكن لها تلك الهيئات التذت بأدراك كمالها ووجدان لذائذها، و يمثلون الجاهلة بالكافر على رأينا والعالمة المتعلقة بالشهوات بالمؤمن الفاسق والعالمة البعيدة عن الدنيا بالمؤمن المطيع . . ولا يخفى عليك أن هذا كله رجم بالظن وأنه مبني على قدم النفوس وتجردها وهما باطلان

فذهب طائفة من الكرامية إلى أن الجواهر لاتنعدم بل تتفرق ثم يجمعها سبحانه ويؤلفها على النهج الأول ، والحق أنها تنعدم إلا بعضا منصوصا عليه ثم تعاد بعينها لظاهر : « كل ابن آدم يفنى إلا عجب الذنب » والمسئلة عند المحققين ظنية ، والحق إعادة ما انعدم بعينه وتأليف ماتفرق ، لا الحكم بأنه إنما يكون كذا بعينه أو كذا لاالحكم باستحالة خلافه لشمول القدرة لكل الممكنات ، والإعادة إحداث كالإبداع للأول وغاية طريان العدم على المُبْدَعِ أولا تصييره كأنه لم يحدث وقد تعلقت القدرة بإيجاده من عدمه الأصلى فكذا من عدمه الطارئ ، لان الموجود ثانياً مثله بل هو بعد فناء عينه ، وهذا لان وجود عينه أولا إنما كان على وفق تعلق العلم به والفرض أنها أيضاً بعد طريان العدم ثابتة فى العلم متعلقا بإيجادها ، وعندى يجب حمل قول المعتزلة بثبوت الجواهر فى العدم وتقررها فيه على هذا ، أعنى الثبوت والتقرر العلمى ، إذ يبعد من العقلاء ذوى الخوض فى الدقائق التكلم بما لا معنى له ولا وجه ،

وقال قوم بالمعاد الروحاني والجسمانى معا وأرادوا بذلك الجمع بين الحكمة والشريعة ، وتفصيل القول يطول بنا

وكذا الأجزم بأن الأفناء بكلمة «افن» كإيجاده بكلمة «كن» أو بواسطة إحداث ضدٍ هو الفناء الواحد للكل ، أو بعدد كل جزء ، أو بنفى شرط هو البقاء الذى يخلقه الله تعالى حالا فحالا فى الجوهر ، فإذا لم يخلقه انتفى ، بل الكل فى حيز الجواز والحكم بأحدها عيناً لايقوى فيه موجب ، غير أنا لانقول بخلق الأفناء لا فى محل ونحوه ، وكذا يجوز كونه جسمانيا فقط بناء على القول بأن الروح جسم لطيف سار فى البدن كماء الورد فى الورد والنار فى الفحم أو روحانياً جسمانياً بناء على القول بأنها جوهر مجرد لاتفنى بفناء البدن ترجع إلى البدن أى الى تعلقها به وأكثر المتكلمين على الأول لقوله تعالى « فادخلى فى عبادى » والتجرد ينافيه ، وكذا ماورد من أن أرواح بعض المؤمنين فى أجوافِ طيور خضر ترتع فى الجنة وتأوى إلى قناديل معلقة تحت العرش ، وأرواح الكفار فى طيور سود فى سجين ، ومن أهل السنة جماعة على الثانى كالغزالى والماتريدى وغيرهما ، ولهم أيضا ظواهر ، والمسئلة ظنية ، والحياة عرض يلازم وجوده فى البدن تعلق الروح عادة فأذا فارقت الروح فارقته الحياة أيضاً

﴿الأصل الثانى والثالث﴾ [1] سؤال منكر ونكير وعذاب القبر ونعيمه، ورد بهما الأخبار وتعددت طرقها، فى الصحيح «مر بقبرين فقال: إنهما ليعذبان» وفيه استعاذته من عذاب القبر قال حكاية « ربنا أمتنا اثنتين: الثانية هى التى بعد السؤال » فيجب التصديق به وغاية مايقتضى إعادة الحياة إلى الجزء الذى به فهم الخطاب ورد الجواب، وبه يبعد قول من قال: إنه لايخلق فيه

---

(١) اعلم أن « سؤال منكر ونكير حق، والتصديق به واجب » لورود الشرع به، لانه فى ذاته أمر ممكن، فأنه لايستدعى منهما إلا تفهيما بصوت أو بغير صوت ولا يستدعى من المسئول إلا فهما، والفهم لايستدعى إلا حياة، والانسان لايفهم بجميع بدنه بل بجزء من باطن قلبه، وإحياء جزء يفهم السؤال ويجيب أمر ممكن مقدور عليه لتعلق القدرة بجميع الممكنات، فمن زعم أنه يشاهد الميت ولا يشاهد منكرا ونكيرا ولا يسمع صوتهما فى السؤال ولا صوت الميت فى الجواب، فهذا يقال له: فمن كان يشاهد النبى صلى الله عليه وسلم ولا يشاهد جبريل ولا يسمع صوته بالايحاء هل كان ينكر الوحى ولا يصدق بما يحدث النبى عليه السلام أنه جاء به جبريل؟؟ ولا يستطيع مصدق الوحى أن ينكر ذلك إذ ليس فيه إلا أن الله تعالى خلق له سماعا لذلك الصوت ومشاهدة لذلك الشخص ولم يخلق ذلك للحاضرين عنده

قدرة ولا فعل اختيارى وما استحيل به من اللذة والألم والتكلم فرع الحياة والعلم والقدرة ولا حياة بلا بنية وكون الميت ساكنا لايسمع سؤال الناومنهم من يحرق فيصير رمادا وتذروه الرياح فلا يعقل حياته وسؤاله فمجرد استبعاد لخلاف المعتاد فان ذاك ممكن إذ لايشترط فى الحياة البنية ولو سلم جاز أن يحفظ الله من الأجزاء مايأتى به الأدراك وان كان فى بطون السباع وقعور البحار ولا

واعلم أيضا أن « عذاب القبر حق » لانه قد دلت عليه قواطع الشرع إذ تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن أصحابه رضوانه تعالى عليهم أنهم كانوا يستعيذون من عذاب القبر فى أدعيتهم ، واشتهر قوله صلى الله عليه وسلم — وقدمر بقبرين —: « إنهما ليعذبان وما يعذبان فى كبير » الحديث — رواه البخاري فى كتاب الوضوء وفي باب الجنائز وفى باب ماجاء فى عذاب القبر وفى كتاب الادب ، وقال الله تعالى : « وحاق بآل فرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها غدواوعشيا.. الآية » وقال: « مما خطيئاتهم أغرقوا فأدخلوا نارا » ثم هو أمر ممكن فيجب التصديق به ، ووجه إمكانه ظاهر ، وإنما أنكره من جحده من حيث زعم أنه تري شخص الميت مشاهدةولا يرى العذاب الذي ينزل به ، وحيث توهم أن الانسان إذا أكله سبع فكيف يعذب، وهذا هوس وخطل فى الرأى فان المشاهد من الميت هو ظاهر جسمه فقط والمدرك للعقاب إنما هو جزء

يمتنع أن لايشاهد الناظر منه مايدل على ذلك فان النائم ساكن بظاهره يدرك من الآلام واللذات مايحس تأثيره عند يقظته وقد كان عليه السلام يسمع كلام جبريل ويشاهده ومن حوله أو مزاحمه فى مكانه لاشعور له بذلك وهذا لأن الأدراك والأسماع بخلق الله تعالى فاذا لم يخلقه لبعض الناس لايكون له «ولا يحيطون بشىء من علمه إلا بما شاء» وبعد اتفاق أهل الحق على إعادة قدر مايدرك به من الحياة تردد كثير من الأشاعرة والحنفية فى إعادة الروح فمنعوا تلازم الروح والحياة إلا فى العادة، ومن الحنفية القائلين بالمعاد الجسمانى من قال بأنه توضع فيه الروح وقول من قال اذا صار ترابا يكون روحه متصلا بترابه فيتألم الروح والتراب جميعا يحتمل قوله بتجرد الروح وجسمانيتها وقد ذكرنا أن منهم كالماتريدى وأتباعه من يقول بتجردها، لكنه نقل أثراً أنه قيل : يارسول الله كيف يوجع اللحم فى القبر ولم يكن فيه روح

من القلب أو من الباطن كيف كان ، وأما الذى تأكله السباع فغاية مافى الباب أن يكون بطن السبع قبرا له فأعادة الحياة إلى جزء يدرك العذاب ممكن فما كل من يتألم يدرك الالم بجميع بدنه

فقال : كما يوجع سنك وان لم يكن فيه الروح ! قال : فأخبر أن السن يوجع لأنه متصل باللحم وان لم يكن فيه الروح ، فكذا بعد الموت لما كان روحه متصلا بجسده يتوجع الجسد ، ولايخفى أن مراده بالتراب أجزاؤه الصغار ، ومنهم من أوجب التصديق بذلك ومنع من الاشتغال بالكيفية بل التفويض إلى الخالق عزوجل

والأصح أن الأنبياء لايسئلون ولاأطفال المؤمنين واختلف فى سؤال أطفال المشركين ودخولهم الجنة أو النار : فتردد فيهم أبو حنيفة وغيره ، ووردت فيهم أخبار متعارضة ، فالسبيل تفويض علم أمرهم إلى الله تعالى وقال محمد بن الحسن : اعلم أن الله لايعذب أحداً بلا ذنب

(الأصل الرابع الميزان [1] وهو حق) قال تعالى : (ونضع

---

(١) ندعى فى هذا الاصل « أن الميزان حق » لأنه أمر ممكن وقد أخبر به المعصوم ودلت عليه قواطع السمع فوجب التصديق به ، فأن قيل : كيف يقبل القول بوزن الاعمال ، وإنما هى أعراض وقد انعدمت والمعدوم لايوزن ، ولو قدرتم إعادتها وخلقها فى جسم الميزان كان محالا من جهة أن إعادة الاعراض محال؟ ؟ ثم كيف يتصور خلق حركة يد الانسان وهى طاعته في حسم الميزان ؟ أيتحرك بها الميزان فيكون ذلك حركة الميزان لاحركة يد

الموازين القسط ليوم القيامة) وقال تعالى (فأما من ثقلت موازينه فهو فى عيشة راضية وأما من خفت موازينه فأمه هاوية) ووجهه أنه تعالى يحدث فى صحائف الأعمال ثقلا بحسب درجاتها عنده تعالى حتى يظهر لهم العدل فى العذاب والفضل فى العفو وتضعيف الثواب

(فائدة) ومن السمعيات الكوثر : وهو حوض لرسول الله صلى الله عليه وسلم يكون له فى يوم القيامة يرده الأخيار ويذاد عنه الأشرار ، وردت به الأخبار الصحاح فوجب قبوله والايمان به

الانسان أم لا يتحرك فتكون الحركة قد فاتت بجسم ليس هو متحركا بها وهو محال ؟ ثم إن تحرك فان ميل الميزان يتفاوت بقدر طول الحركات وكثرتها لا بقدر مراتب الاجور فرب حركة بجزء من البدن يزيد أجرها أو أثمها على حركة جميع البدن . فهذا محال ؟ ؟ ؟

فالجواب عن هذا أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن هذا فقال : « توزن صحائف الاعمال » فان الكرام الكاتبين يكتبون الاعمال فى صحائف هي أجسام فاذا وضعت فى الميزان خلق الله تعالى فى كفتها ميلا بقدر رتبة الطاعات وهو على ما يشاء قدير . . . . . .

فان قيل : فأى فائدة فى هذا وما معني المحاسبة ؟ قلنا : إنا لا نطلب لفعل الله تعالى فائدة فانه لا يسئل عما يفعل ، ولقد ذكرنا ما فيه من الفائدة فأى

(الأصل الخامس الصراط)[1] وهو جسر ممدود على متن النار أدق من الشعر وأحد من السيف، يرده كل الخلائق وهو ورود النار لكل أحد المذكور فى قوله تعالى «وإن منكم إلا واردها» ثم قال «ثم ننجي الذين اتقوا» أى فلا يسقطون فيها «ونذر الظالمين فيها جثياً» أى يسقطون، ووردت به الأخبار كثيراً قال تعالى «فاهدوهم الى صراط الجحيم» وكثير من المعتزلة ينكرونه ويحملون الآية على طريق جهنم، لما فيه من تعذيب الصلحاء ولا

يبعد فى أن تكون الفائدة أن يشاهد العبد مقدار أعماله ويعلم أنه مجزى بها بالعدل أو يتجاوز عنه باللطف

(١) ندعى فى هذا الاصل «أن الصراط حق والتصديق به واجب» لانه أمر ممكن إذ هو عبارة عن جسر ممدود على متن جهنم يرده الخلق كافة فاذا توافدوا عليه قيل للملائكة: «وقفوهم انهم مسئولون» فان قيل كيف يمكن المرور عليه وهو — فيما روي — أدق من الشعر وأحد من السيف؟ قلنا: هذا الكلام إن صدر عن رجل ينكر قدرة الله فالكلام معه في إثبات عموم قدرته وقد فرغنا من ذلك، وإن صدر عن رجل يعترف بالقدرة فيقال له: ليس المشى على هذا بأعجب من المشى فى الهواء والرب سبحانه وتعالى قادر على خلق قدرة عليه ومعناه أن يخلق لمن يريد قدرة المشى على الهواء ولا يخلق فى ذاته هويا إلى أسفل ولا فى الهواء انحرافا فاذا أمكن

عذاب عليهم ، قلنا: هو ممكن وارد على وجه الصحة فرده ضلالة ؛ وهذا لأن القادر على أن يسير الطير فى الهواء قادر على أن يسير الانسان على الصراط كما ورد أنه قيل له عليه السلام لما ذكر أن الكافر يحشر على وجهه: كيف يمشى على وجهه قال (أليس الذى أمشاه على رجليه قادراً على أن يمشيه على وجهه ؟) فيمر ناس عليه كالبرق وكالريح وكالجواد وآخرون يسقطون على مافى الصحاح من الأخبار

(الأصل السادس الجنة والنار مخلوقتان الآن) [1] وقال

هـذا فالصراط بكل حال أثبت من الهواء

(١) ندعى فى هذا الاصل : « أن الجنة والنار حق وأنهما موجودتان الآن » وخالف فى هذا طائفتان : الأولى أنكرتهما زاعمة أنهما لو وجدتا فاما أن توجدا في عالم العناصر و إما أن توجدا فى عالم الافلاك و إما أن توجدا فى عالم آخر والكل محال : أما الاول فلأن عالم العناصر لا يسع جنة « عرضها السموات والأرض » ولأنه لامعني للتناسخ إلا عود الارواح الى الابدان مع بقائها فى عالم العناصر ، وأما الثاني والثالث فلأن الافلاك لا يجوز عليها الخرق والالتئام ووجودهما فيها أو فى عالم آخر يستلزم جواز ذلك لان حصول العنصريات فيهما وهبوط آدم من الجنة يقتضيه . وحاصل الجواب أن مبنى الدليل على أصل فلسفي فاسد عندنا وهو امتناع الخرق

بعض المعتزلة: إنما يخلقان يوم القيامة ، لأن خلقهما قبل يوم الجزاء لافائدة فيه ، ولأنهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى (كل شىء هالك إلا وجهه) والجواب تخصيصهما من آية الهلاك جمعاً بين الادلة كقوله تعالى فى الجنة (أعدت للمتقين) وفى النار (أعدت للكافرين) فى آى كثيرة ظاهرة فى وجودهما الآن كقصة آدم

والالتئام : على أن وصف الجنة بأن عرضها كعرض السموات والارض ليس للتحديد بل هو فى التحقيق كناية عن سعة الجنة و بساطتها بما يفيده هذا التشبيه من تقدير عرضها بأوسع ما علمه الناس بالمشاهدة تقريبا للاذهان وليس التناسخ عود الارواح إلى أبدانها بل تعلقها ببدن آخر في هذا العالم ، والفرقة الثانية — وهم المعتزلة إلا الجبائي و بشر بن المعتمر وأبو الحسين البصرى — أنكرت وجودها الآن وزعمت أنهما يخلقان يوم الجزاء (واعلم) أولاأنه لم يرو نص صريح فى تعيين مكان الجنة والنار ولكن الاكثرين على أن الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش تشبثا بقوله « سقف الجنة عرش الرحمن » وأن النار تحت الارضين السبع ، ويدل لمذهب أهل الحق :(أولا) : قصة آدم وحواء و إسكانهما الجنة ، ولا شك أن حمل الجنة الواردة على لسان الشارع فى هذه القصة على بستان من بساتين الدنيا يجرى مجرى التلاعب بالدين لأجماع المسلمين على غيره ثم ان القول بوجود الجنة وخلقها دون النار مما لم يذهب اليه أحد فثبوتها ثبوتها ، (وثانيا)آيات ظاهرة الدلالة على وجودهما مثل قوله تعالى. « أعدت للمتقين ». وقوله: «أعدت للكافرين»

وحواء وقوله تعالى له (اسكن أنت وزوجك الجنة فكلا) الى أن قال : « وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة » وحمل مثله على بستان من بساتين الدنيا يشبه التلاعب أو العناد إذ المتبادر المفهوم من لفظ الجنة باللام فى إطلاق الشارع ليس إلا الموعودة بالسنة وكثرة من الظواهر لا تكاد تحصى للمستقرىء تفيد ذلك وتصيرها قطعية والاجماع من الصحابة على فهم ذلك وطريقه التتبع وقال تعالى

وقوله : « النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم القيامة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب » وقوله : «أغرقوا فأدخلوا نارا» ولا ضرورة للعدول عن ظاهر هذه الآيات بحمل التعبير عن المستقبل بلفظ الماضى على أن بعضها لا يمكن فيه ذلك ، فان زعم زاعم أن ذلك يعارضه آيات تدل على أنهما يوجدان فيدل ذلك على أنهما ليستا موجودتين كقوله تعالي : « نجعلها للذين لا يريدون علوا فى الارض ولا فسادا » فالجواب من وجهين (الاول) أنه يجوز إرادة الحال والاستمرار من هذه الآية جمعا بين الادلة (والثانى) أن هذه الآية لو عارضت مثل قوله تعالى : « أعدت للمتقين . أعدت للكافرين » لبقيت قصة آدم وغيرها مما ذكرنا من الآيات سالمة عن المعارضة ، وتمسك المعتزلة بانهما لوكانتا موجودتين للزم دوام أكلها وعدم جواز فنائه وهلاكه لقوله تعالي : « أكلها دائم » لكن لزوم ذلك باطل لانه يعارض قوله تعالي : «كل شيء هالك إلا وجهه » والجواب عن هذه الشبهة من ثلاثة أوجه : (الاول) أن المراد بالدوام فى قوله تعالى :

(قلنا اهبطوا منها جميعا) أمر بالنزول الى الدنيا ولو كانت فيها لم يقل إلا اخرجوا وقوله تعالى (اخرج منها) لايستلزم نفيه لأنه يجامع الهبوط ، ونفى الفائدة ممنوع إذ هى دار نعيم أسكنها من يوحده و يسبحه بلا فترة من الحور والولدان والطير

وقد ذهب بعض أهل السنة كأبى حنيفه إلى أن الحور لايمتن فهذه فائدة ترجع إلى غيره تعالى على أن نفى الفائدة فى تعقلك لاينفى وجود الحكمة وإن لم تحط بها ، لايسئل عما يفعل

(الاصل السابع فى الامامة) [1] وهى استحقاق تصرف عام على

« أكلها دائم » الدوام العرفي لا الحقيقي كما في نوع الثمار مثلا فانه يعد دائما وإن انقطع في بعض الأوقات فتكون الآية الثانية باقية على عمومها (الوجه الثاني) أن المراد بالدوام أنه لا يتخلل بين فناء الشخص وخلق مثله زمن فيكون الدوام للنوع على الحقيقة وان فنيت الاشخاص وتكون الآية الثانية باقيــة أيضا على عمومها (الوجه الثالث) أن يراد من العموم فى قوله تعالى : « كل شيء هالك إلا وجهه » ما عدا الجنــة والنار للجمع بين الادلة

(١) اعلم أن النظر فى مباحث الامامة ليس من مهمات هـذا الفن ، وهومثار للفتن وللتعصبات ، وقلما سلم من خاض غماره من أمواجه المتلاطمة و إن أصاب ، وكنا بمعرض أن نترك الكلام فيه لولا أنه قـد جرت عادة

المسلمين * ونصب الامام واجب سمعا لا عقلا خلافا للمعتزلة * والأمام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ، ثم عمر ثم عثمان ، ثم علي ، رضي الله عنهم ، ثم قيل نص على أبي بكر ، وقال الشيعة نص على علي والأكثر على أنه لم يكن صلى الله عليه وسلم نص على إمامة أحد ، يعني أمر بها ولكن كان يعلمها باعلام الله

المتكلمين بان يختتموا به مباحثهم ونحن — مع هذا — نتقيد بما كتب فيه مؤلف الكتاب ، فنحن نوجز القول فيه إيجازا فنقول : النظر في هذا المبحث يدور على ثلاثة أطراف : —

الطرف الاول في بيان وجوب نصب الامام : — وينبغي أن تعلم قبل الخوض فيه أن هذا الوجوب ليس مأخوذا من العقل وانما هو من الشرع والدليل على هذه الدعوي إجماع الأمة عليها ، ومستند هذا الاجماع أن نظام أمر الدين مقصود لصاحب الشرع وليس يحصل هذا النظام إلا بامام مطاع ، أما الاولي فهي مقدمة قطعية لايتصور النزاع فيها ، وأما الثانية فالدليل عليها أن أمر الدين لاينتظم إلا بانتظام أمور الدنيا وانتظام أمور الدنيا لا يتيسر إلا بامام مطاع يأخذ للضعيف من القوى وينصر المظلوم على الظالم ويرد عدوان بعض الناس على بعض ويحافظ على التخوم ويرد سطو الأعداء ، فان زعم زاعم أن في قولنا إن نظام أمر الدين لايتم إلا بانتظام أمر الدنيا تناقضا لان الدين والدنيا متناقضان وإصلاح أمر أحدهما خراب للآخر ، فالجواب على هذا الزعم أن نبين له مقصودنا

تعالى إياه فقد قال للمرأة السائلة (إن لم تجدينى فأتى أبا بكر) فى جواب قولها حين أمرها أن ترجع اليه : أرأيت إن جئت فلم أجدك ؟ تريد الموت ، مخرج فى صحيح البخارى ، وفيه أيضاً حديث رؤياه البئر والنزع منها واذا علمها واقعاً موافقاً للحق أو مخالفاً له وكيف كان لو كان المفترض مبايعة غيره لبالغ فى تبليغه كما بلغ سائر التكاليف للآحاد الذين علم منهم أنهم لا يأتمرون ولم يكن علمه بعدم ائتمارهم مسقطا عنه التبليغ وتبليغ مثله سبيله الاعلان

بأمور الدنيا فنقول : إن أمور الدنيا على نوعين (الأول) فضول النعم والتلذذ والزيادة على مقدار الحاجة والفضل عما تقتضيه الضرورة (والثانى) جميع مايحتاج الانسان اليه قبل الموت أما الاول فنسلم أنه يضاد أمور الدين فان الانغماس فى الملاهى والسير مع رغبات النفس وشهواتها يبعد عن الله تعالي ، وأما الثاني فانه لا بدمنه لحفظ البدن وسلامته حتي يقوى على العبادة وهو المقصود لنا والذي نعنيه وندعى أن انتظامه سبب في انتظام أمر الدين فلا محل لزعم هذا الزاعم فانه إنما أخطأ من حيث لم يميز بين معاني اللفظ المشترك ، فثبت أن نظام الدين بالمعرفة والعبادة لا يتوصل اليهما إلا بصحة البدن و بقاء الحياة وسلامة قدر الحاجات من الأقوات والكسوة والمسكن ، وأما أن أمور الدنيا من الأمن على الانفس والاموال لا تنتظم إلا بامام مطاع قادر علي تنفيذ أوامره فهو مما تشهد به الفطرة

والتشهير دون اختصاص الواحد به والاثنين، لأنه أعني أمر الامامة من أهم الامور العالية ، لما يتعلق به من المصالح الدينية والدنيوية العامة للرجال والنساء الصغير والكبير مع مافيه من دفع ماقد يتوهم من إثارة فتنة ، ولو وقع كذلك لاشتهر وكان سبيله أن ينقل نقل الفرائض، لتوفر الدواعي على مثله فى استمرار العادة ، واذ لم يظهر كذلك فلا

وتؤكده أبسط قواعد الاجتماع ، فكان وجوب نصب الامام من ضروريات الشرع الذى لاسبيل إلى تركه

الطرف الثانى : فى بيان من يتعين دون سائر الخلق لان ينصب إماما : — وليس يخفى عليك أن التنصيص على واحد نجعله إماما بالتشهي أمر غير ممكن فلا بد حينئذ من تمييز الامام لا بالشخص ولكن بالاوصاف والخواص التي يفارق بها سائر الخلق . . فاعلم أنه — لكي يقوم بما يستدعيه منصبه فى الناس — لا بد أن يكون أهلا لتدبير الخلق وحملهم علي مراشدهم وذلك يستدعى أمورا ترجع الى الكفاية والعلم والورع . . . . وانما يتم تنصيب الامام بالتولية أو التفويض من غيره : فأما التولية فانما تكون من أحد اثنين : (الاول) الرسول صلى الله عليه وسلم وقد انقطع هذا بانتقاله صلوات الله وسلامه عليه إلى الرفيق الأعلى (والثاني) إمام العصر بأن يعين لولاية عهده شخصا من أولاده أو من شاء ممن يصلح للامامة ، وأما التفويض فيكون من رجل ذى شوكة يقتضى انقياده وتفويضه متابعة الآخرين ومبادرتهم الي المبايعة وذلك قد يسلم فى بعض الاعصار فيكون شخص واحد مرموقا

نص فلا وجوب لعلي رضي الله عنه بعده على التعيين ، ولزم بطلان
مانقلوه وسودوا به أوراقهم من نحو قوله : (أنت الخليفة بعدى)
وكثير حيث لم يبلغ هذا المبلغ

ثم نقول : بل لم يبلغ مبلغ الآحاد المطعون فيها ، اذ لم يتصل
علمه لأئمة الحديث المثابرين على التنقيب عنه كما اتصل بهم كثير

في نفسه مرزوقا بالمتابعة مستوليا على الكافة ففى بيعتة وتفويضه كفاية
عن تفويض غيره لان المقصود أن يجتمع شتات الآراء لشخص مطاع وقد
صار الامام بمبايعة هذا المطاع مطاعا، وقد لا يتفق ذلك لشخص واحد بل يكون
لشخصين او ثلاثة أو جماعة فلا بد حينئذ من اجتماعهم و بيعتهم واتفاقهم
على التفويض حتى تتم الطاعة : وزعم بعض الأمامية أن التنصيص واجب
من النبي أو الخليفة ، وهذا باطل لأنه لو كان واجبا لنص عليه الرسول
ولم ينص هو ولا نص عمر على من يخلفه بل ثبتت إمامة أبى بكر و إمامة عثمان
و إمامة على بالتفويض ، فأما ادعاء بعض الجهلة أنه صلى الله عليه وسلم نص
على خلافة على ولكن الصحابة كابروا النص وكتموه فأنه أدعاء كاذب
لانسوغ لأنفسنا مناقشته حتي يظهر بطلانه

الطرف الثالث ـ وهو الأصل الثامن فى كلام مؤلف الكتاب ـــ : فى
شرح عقيدة أهل السنة في الصحابة والخلفاء الراشدين : ـــ واعلم أن
للناس فى الصحابة والخلفاء إسرافا وجنوحا عن جادة الأنصاف : فمن مبالغ
في الثناء حتي يدعى العصمة ، ومن متهجم عليهم يطلق لسانه بذمهم. وهذان

مما ضعفوه ، وكيف يجوز فى العادة أن يصح آحاداً : يعلمه من لم يتصف قط برواية حديث ولا صحبة محدث ، ويخفى على علماء الحديث المهرة الذين أفنوا أعمارهم فى الرحلات مشمرين فى طلبه والسعى إلى كل من حسبوا عنده صبابة منه فى كل صوب وأوب ، هذا مما تقضى العادة بأنه افتراء وهراء ، نعم روى آحاداً قوله عليه

الفريقان ممن لم يهده الله بل طبع على قلبه فاعمى بصيرته ، والله يسلك بك طريقا غير هذين الطريقين : واعلم أن كتاب الله تعالى مشتمل على كثير من الآى فيها الثناء على المهاجرين والأنصار ، وقد تواترت الأخبار بتزكية النبي صلي الله عليه وسلم إياهم بألفاظ مختلفة : بعضها عام وبعضها خاص ، كقوله صلي الله عليه وسلم : « أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » وكقوله : « خير الناس قرني ثم الذين يلونهم » ومامن واحد إلاوورد ثناء خاص فى حقه وإنه ليطول بنا نقل ذلك أو بعضه ، فينبغى أن تستصحب هذا الاعتقاد فى حقهم ولاتسىء الظن بهم ولاتستمع لما يحكي عن أحوال تخالف مقتضى حسن الظن فأكثر ماينقل مخترع سببه التعصب في حقهم ولاأصل له ، وماثبت نقله فالتأويل متطرق اليه ، والمشهور من قتال معاوية لعلي ومسير عائشة رضى الله عنهم الى البصرة فلكل منهم وجهة تلتئم مع الشرع ، والمظنون بعائشة أنها كانت تطلب إطفاء الثائرة وإخماد الفتنة ولكن خرج الامر عن الضبط فأواخر الأمور لاتبقى على وفق أوائلها بل تخرج عن الضبط ، والمظنون بمعاوية أنه كان على تأويل وظن

السلام لعلى رضى الله عنه: (أنت منى بمنزلة هرون من موسى إلا أنه لانبي بعدى) وهو - مع أنه لا يكفى فى المطلوب ولا يقاوم إجماع الصحابة - غير مفيد لمطلوبهم إذ لم يرد بعد المستثنى العموم فى جميع

فيما يفعل ، وما يحكي سوى هذا من روايات الآحاد فالصحيح منه مختلط بالباطل والاختلاف أكثره اختراعات الخوارج والروافض فيجب أن تلازم الأنكار لما لم يثبت وما ثبت فقل لعل له تأويلا إلا إذا عجزت عن أن تجد التأويل ... هذا حكم الصحابة عامة فأما الخلفاء الراشدون فهم أفضل من غيرهم وترتيبهم فى الفضل عند أهل السنة كترتيبهم فى الأمامة .. وهدا غيب لا يطلع عليه إلا الله ورسوله إن أطلعه عليه ولا يمكن أن يدعى نصوص قاطعة من صاحب الشرع متواترة مقتضية للفضيلة على هذا الترتيب بل المنقول الثناء على جميعهم ولكن إذا ثبت أنه لا يعرف الفضل إلا بالوحى ولا يعرف من النبي إلا بالسماع وكان أولي الناس بسماع مايدل على تفاوت الفضائل الصحابة الملازمون لأحوال النبي صلى الله عليه وسلم ، وهم قد أجمعوا على تقديم أبى بكر ثم نص أبو بكر على عمر ثم أجمعوا بعده على عثمان ثم على على رضى الله عنهم ، وليس يظن منهم الخيانة فى دين الله تعالي لغرض من الأغراض ، وكان إجماعهم على ذلك من أحسن مايستدل به على مراتبهم فى الفضل ، ومن هذا اعتقد أهل السنة هذا الترتيب فى الفضل ثم بحثوا عن الأخبار فوجدوا فيها ماعرفوا منه مستند الصحابة وأهل الأجماع فى هذا الترتيب

المنازل الكائنة لهرون من موسى عليه السلام لانتفاء نسب الأخوة فبقي المراد البعض والسياق يبينه وذلك أنه قاله له حين استخلفه عند منصرفه إلى تبوك فقال علي رضي الله عنه : أتتركني في المتخلفين؟ كأنه استنقص تركه وراءه، فقال له عليه الصلاة والسلام: (ألا ترضى أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى (يعني حين استخلفه عند توجهه إلى الطور إذ قال له: اخلفني في قومي وأصلح، وهو لا يستلزم كونه أولى بالخلافة بعده من كل معاصريه، افتراضاً ولا ندباً، بل كونه أهلا لها في الجملة وبه نقول وقد استخلف عليه السلام في مرار أخرى غير علي رضي الله عنه كابن أم مكتوم ولم يلزم فيه ذلك بذلك

وأما ماروى آحاداً « من كنت مولاه فعلي مولاه » فمشترك الدلالة إذ يطلق المولى على المعتِق ، والمعتَق ، والمتصرف في الامور ، والناصر ، والمحبوب ، ومنه قوله تعالى : «لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء » يعني تلقون إليهم بالمودة ، وتعيين بعضها بلا دليل غير مقبول ، وتعميمه إلزاماً ـ على من يرى تعميم المشترك في مفاهيمه لو كان مشتركا لفظياً مع أنه مذهب ضعيف عندنا على مايشهد به استقراء استعمالات الفصحاء للمشتركات ـ منتفٍ لامتناع ارادة

المعتق والمعتق ، فتعين إرادة البعض والاتفاق على إرادة الحب وهو رضى الله عنه وأرضاه سيدنا وحبيبنا على أن كون المولى بمعنى الأمام لم يعهد فى اللغة ولا فى الشرع وإنما جوزناه نظراً الى رواية الحاكم «من كنت وليه» وكونه بمعنى الأولى بالشيء لايفيدهم لما ذكرنا من عدم المعين مع ما يستلزم من نسبة جميع الصحابة إلى الخطأ وهو باطل ، بل لما أجمعوا على خلافه قطعنا بأن ذلك المعنى غير مراد ، فظهر أن ليس أحدهما ـ مع كونهما آحاداً ـ يستلزم مطلوبهم ولو كان هناك نص غيرهما يعلمه هو أو أحد من المهاجرين والأنصار لأوردوه عليهم يوم السقيفة تدينا ، إذ كان فرضا ، وقولهم تركه تقية ـ مع مافيه من نسبة على الى الجبن ـ باطل ، أما أولا : فمجرد ذكره ومنازعته به ليس ظاهرا فى قتلهم اياه وقد نازع غيره فلم يقتل فقال بعض الأنصار : منا أمير ومنكم أمير ، الى أن روى أبو بكر رضى الله عنه قوله عليه السلام : «الأئمة من قريش» فرجعوا عن محاجتهم ، بل غاية ما كان يتوهم عدم الرجوع اليه ، و بهذا القدر لم يثبت ضرر يسقط به الفرض ، وأما ثانيا : فكونه بحيث لو ذكره لم يرجع اليه مع علم أحد به ممنوع لأنهم كانوا أطوع لله وأعمل بحدوده وأبعد

من اتباع الهوى وحظوظ النفس ومنهم بقية العشرة المبشرة بالجنة وفيهم الذى نص رسول الله صلى الله عليه وسلم فى حديث اليهود على أمانته على دين الله حين قال لهم :(لأبعثن معكم أمينا حق أمين): وبعثه رضى عنه أعنى أبا عبيدة بن الجراح فكيف يجوز على هؤلاء أن يعلموا الحق من ذلك ويتجاهلوا عنه أو يرويه أحد يجب قبول روايته فيتركوا العمل به بلا راجح،ولو جاز عليهم الخيانة وكتمان الحق لارتفع الأمان فى كل ما نقلوه من القرآن والأحكام وأدى إلى أن لا يجزم بشىء من الدين،إذ إنما أخذناه بشعبه كله عنهم نعوذ بالله من نزعات الهوى والشيطان،وإذا ثبت عدم النص على على رضى الله عنه:فان أثبتنا نصه على أبى بكر ثبت حقية إمامته وإن قلنا لم ينص عليه ثبت أيضاً * أما الأول: ففيه ما هو صريح وما هو إشارة،أما الأول فقوله عليه السلام فى مرضه الذى توفى فيه على ما ثبت فى صحيح مسلم وغيره :(ائتونى بدواة وقرطاس أكتب لأبى بكر كتابا لا يختلف عليه اثنان) ثم قال :(يأبى الله والمسلمون إلا أبا بكر) * وأما الثانى:فما خصه به فى ذلك المرض من إقامته مقامه فى إمامة الصلاة ولقد روجع فى ذلك على ما فى صحيح البخارى أن

عائشة رضى الله عنها قالت له حين قال: (مروا أبا بكر فليصل بالناس): إن أبا بكر رجل أسيف وانه إن يقم مقامك لا يسمع الناس: مروا أبا بكر فليصل بالناس وفى رواية أخرى أنها قالت لحفصة: قولى له يأمر عمر الحديث فأبى حتى غضب وقال: (أنتن صواحبات يوسف مروا أبا بكر فليصل بالناس) وعن هذا قال على رضى الله عنه حين قال أبو بكر: أقيلونى: كلا والله لا نقيلك ولا نستقيلك قد رضيك رسول الله صلى الله عليه وسلم لأمر ديننا أفلا نرضاك لأمر دنيانا وهذا لأن المقصود من نصب الأمامة بالذات إقامة أمر الدين والنظر فى أمور الدنيا وتدبيرها إنما هو ليتفرغ لذلك فأذا رضيه لأمر الدين مع العلم بشجاعته وثباته دائماً ولقد قال لعروة بن مسعود حين قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم: كأنى بك وقد فرعنك هؤلاء: امصص بظر اللات أنحن نفرعنه، استبعاد أن يقع ذلك وقتاله مانعى الزكاة ومسيلمة مع بنى حنيفة؛ وقد وصفهم الله بأنهم أولو بأس شديد فى قوله تعالى: (قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أولى بأس شديد) كما هو قول جماعة من المفسرين وثباته عند مصادمة المصائب المدهشة كما كان منه حين دهش الناس لما خرج اليهم موت النبى

صلى الله عليه وسلم فذهلوا وجزم عمر رضى الله عنه أنه عليه السلام لم يمت وقال: من قال ذلك ضربت عنقه حتى قدم أبو بكر من السنح [1] فدخل الحجرة الكريمة ثم خرج فاستسكت عمر فأبى أن يسكت فتركه وتكلم فانحاز الناس اليه فخطبهم وقال: أما بعد فمن كان يعبد محمداً فان محمداً قد مات؛ ومن كان يعبد الله فان الله حى لا يموت ثم تلا قوله تعالى: (وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم) الآية فأمن الناس وخرجوا يلهجون بتلاوتها كأنهم لم يسمعوها قبل ذلك، وأما الثانى ففى إجماع الصحابة غنى إذ هو فى ثبوت مقتضاه أقوى من خبر الواحد وقد أجمعوا عليه غير أن علياً والعباس وبعضا لم يبايعوا فى ذلك الوقت فأرسل اليهم فجاؤا فقال: هذا على بن ابى طالب ولا بيعة لى فى عنقه وهو بالخيار فى أمره ألا فأنتم بالخيار جميعاً فى بيعتكم إياى فان رأيتم لها غيرى فأنا اول من يبايعه فقال على رضى الله عنه: لا نرى لها أحداً غيرك فبايعه هو وسائر المتخلفين وغاية الامر انه راجع رأيه فظهر له الحق فبايعه ﴿الاصل الثامن فضل الصحابة الاربعة﴾ على حسب ترتيبهم

---

(١) بضم السين وسكون النون و بعدها حاء مهملة: إحدي محال المدينة وكان بها منزل أبي بكر رضى الله عنه حين تزوج مليكة وقيل حبيبة بنت خارجة، وبينها وبين منزل النبي ﷺ ميل

فى الخلافة، إذحقيقة الفضل ماهو فضل عندالله تعالى وذلك لا يطلع
عليه إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقدورد عنه ثناؤه عليهم كلهم
ولا يتحقق إدراك حقيقة تفضيله عليه السلام لبعضهم على بعض إن لم
يكن سمعى يصل اليناقطعى فى دلالته الا الشاهدون لذلك الزمان لظهور
قرائن الاحوال لهم وقد ثبت ذلك لناصريحا ودلالة كما فى صحيح البخارى
من حديث عمرو بن العاص حين سأله عليه السلام: من احب الناس
اليك من الرجال؟ فقال: ابوها يعنى عائشة رضى الله عنها وتقديمه فى
الصلاة على ماقدمناه مع أن الاتفاق على أن السنة أن يقدم على القوم
أفضلهم علما وقراءة وخلقا وورعا فثبت أنه كان أفضل الصحابة وصح
من حديث ابن عمر فى صحيح البخارى قال: كنا فى زمن النبى صلى الله
عليه وسلم لا نعدل بأبى بكر أحداً ثم عمر ثم عثمان ثم نترك أصحاب النبى
صلى الله عليه وسلم لا نفاضل بينهم، وصح فيه من حديث محمد بن الحنفية
قلت لأبى: أى الناس خير بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ فقال أبو
بكر قلت ثم من؟ قال: ثم عمر، وخشيت ان يقول عثمان قلت ثم أنت قال.
ما انا الا واحد من المسلمين، فهذا على نفسه مصرح بأن ابا بكر افضل
الناس، وافاد بعض ماذكرنا تفضيل أبى بكر وحده على الكل *

وفى بعضه ترتيب الثلاثة، ولما أجمعوا على تقديم علي بعدهم دل على أنه كان أفضل من بحضرته وكان منهم الزبير وطلحة ثبت أنه كان أفضل الخلق بعد الثلاثة : هذا واعتقاد أهل السنة تزكية جميع الصحابة والثناء عليهم كما أثنى الله سبحانه وتعالى عليهم اذقال.(كنتم خير أمة أخرجت للناس) وكذا رسول الله صلى الله عليه وسلم روى عنه (اصحابي كالنجوم ولوانفق احدهم مثل أحدذهبا مابلغ مد أحدهم ولانصيفه) وماجرى بين معاوية وعلى رضى الله عنهما كان مبنيا على الاجتهاد، لامنازعة من معاوية فى الامامة اذ ظن علي أن تسليم قتلة عثمان مع كثرة عشائرهم واختلاطهم بالعسكر يؤدى الى اضطراب امر الامامة خصوصا فى بدايتها فراى التأخير اصوب الى ان يتحقق التمكن ويلتقطهم فان بعضهم عزم على الخروج على علي وقتله لما نادى يوم الجمل بان يخرج عنه قتلة عثمان على مانقل فى القصة من كلام الاشتر النخعى ان صح والله اعلم، أو أنه رأى انهم بغاة أتوا ماأتوا عن تأويل فاسد استحلوا به دم عثمان لانكارهم عليه امورا ظنوا انها مبيحة لما فعلوه خطأ وجهلا والباغى اذا انقاد الى الامام العدل لايؤخذ بما أتلف عن تاويل من دم كما هو رأى أبي حنيفة

وغيره، والاوجه هو الأول لذهاب كثير الى أن قتلة عثمان لم يكونوا بغاة بل ظلمة وعتاة لعدم الاعتداد بشبهتهم ولأنهم أصروا بعد كشف الشبهة فليس كل من انتحل شبهة صار مجتهداً، هذا واتفق أهل الحق على ان معاوية أيام علي من الملوك لا الخلفاء واختلف مشايخنا في امامته بعد وفاة علي . فقيل صار اماما وقيل لا لقوله عليه الصلاة والسلام.(الخلافة بعدي ثلاثون ثم تصير ملكا عضوضا) وقد انقضت الثلاثون بوفاة الامام علي رضي الله عنه وينبغي أن يحمل قول من قال بامامته عند وفاة علي على ما بعده بقليل عند تسليم الحسن له ووجه قول المانعين بعد تسليمه أن تسليمه ما كان الا ضرورة عدم تسليمه هو للحسن وقصد القتال والسفك ان لم يسلم الحسن ولم ير الحسن ذلك فترك، واختلف في اكفار يزيد ابنه فقيل نعم وقيل لا اذ لم يثبت لنا عنه تلك الاسباب الموجبة وحقيقة الامر التوقف فيه ورجع أمره الى الله سبحانه

﴿ الأصل التاسع ﴾ شرط الامام بعد الاسلام خمسة . الذكورة والورع، والعلم، والكفاءة، والظاهر أنها أعم من الشجاعة اذ تنتظم كونه ذا رأى وشجاعة كي لا يجبن عن الاقتصاص واقامة الحدود.

والحروب الواجبة وتجهيز الجيوش، وهذا مما شرطه الجمهور، ونسب قريش أى كونه من أولاد النضر بن كنانة خلافا لكثير من المعتزلة ولا يشترط كونه هاشميا ولا معصوما خلافا للروافض، وزاد كثير الاجتهاد فى الاصول والفروع وقيل لا ولا الشجاعة لندرة اجتماع هذه فى واحد، ويمكن تفويض مقتضيات الشجاعة والحكم الى غيره أو بالاستفتاء، وعند الحنفيه ليست العدالة شرطا للصحة فيصح تقليد الفاسق مع الكراهة واذا قلد عدلا ثم جار وفسق لا ينعزل ويستحق العزل ان لم يستلزم فتنة ويجب أن يدعى له ولا يجب الخروج عليه كذا عن أبى حنيفة، وكلمتهم قاطبة فى توجيهه أن الصحابة صلوا خلف بعض بنى أمية وقبلوا الولاية عنهم ولا يخفى أن أولئك كانوا ملوكا والمتغلب تصح منه هذه الأمور للضرورة وليس من شرط صحة الصلاة خلف الامام عدالته وصار كما لم يوجد قرشى عدل أو وجد ولم يقدر على توليته لغلبة الجورة، واذا وجدت الشروط فى جماعة فالاولى أفضلهم فان ولى المفضول مع وجوده صحت الامامة لان عمر رضى الله عنه جعل الامر شورى فى الستة أى يولى أيهم ولم يكونوا سواء فى الفضل للاتفاق على أن عليا وعثمان أفضل من الاربعة الآخرين، واختلف

أهل السنة بين علي وعثمان. فتوقف بعضهم، وجزم آخرون بتفضيل علي، والاكثر على تفضيل عثمان فعلم أن الأفضلية مطلقا ليست إلا شرط الكمال، ولا يولى أكثر من واحد * قال الحجة. فان ولى عدد موصوفون بهذه الصفات فالامام من انعقدت له البيعة من الاكثر والمخالف باغ يجب رده الى الانقياد الى الحق اه وكلام غيره من أهل السنة اعتبار السبق فقط فالثاني يجب رده، ويثبت عقد الامامة إما باستخلاف الخليفة إياه كما فعل أبو بكر الصديق رضي الله عنه وإما ببيعة جماعة من العلماء أو من أهل الرأي والتدبير. عند أبي الحسن الاشعري يكفي الواحد من العلماء المشهورين من أهل الرأي بشرط كونه بمشهد شهود لدفع الانكار ان وقع، وشرط المعتزلة خمسة وذكر بعض الحنفية اشتراط جماعة دون عدد مخصوص

* ﴿ الاصل العاشر ﴾ * لو تعذر وجود العلم والعدالة فيمن تصدى للامامة وكان في صرفه اثارة فتنة لا تطاق حكمنا بانعقاد امامته على ماقدمنا في الاصل التاسع كي لا يكون كمن يبني قصراً ويهدم قصراً واذا قضينا بنفوذ قضايا أهل البغي في بلادهم التي غلبوا عليها لمسيس الحاجة فكيف لا نقضي بصحة الامامة عند لزوم الضرر العام

بتقدير عدمها ، واذا تغلب آخر على المتغلب وقعد مكانه انعزل الاول وصار الثاني اماما ويجب طاعة الامام عادلا كان أو فاجراً اذا لم يخالف الشرع

﴿ الخاتمة ﴾ في بحث الايمان والنظر فيه في مواضع : مفهومه ، ومتعلقه ، وحكمه

﴿ أما النظر الاول ﴾ [1] فقيل هو التصديق بالقلب فقط وهو المختار عند جمهور الاشاعرة ، أو مع الطاعة وهو قول الخوارج ولذا كفروا بالذنب لانتفاء جزء الماهية ، أو باللسان فقط وهو قول الكرامية . فان طابق تصديق القلب فهو مؤمن ناج والا فهو مؤمن مخلد في النار ، أو بالقلب واللسان وهو منقول عن أبي حنيفة

---

(١) قال الامام الحجة : الايمان مشترك بين ثلاثة معان ، إذ قد يعبر به عن التصديق اليقيني البرهاني ، وقد يعبر به عن الاعتقاد التقليدي إذا كان جازما ، وقد يعبر به عن التصديق معه العمل بموجب التصديق ، ودليل إطلاقه على الأول أن من عرف الله تعالى بالدليل ومات عقيب معرفته فأنا نحكم بأنه مات مؤمنا ، ودليل إطلاقه على التصديق التقليدي أن جماهير العرب كانوا يصدقون رسول الله صلى الله عليه وسلم بمجرد إحسانه إليهم وتلطفه بهم ونظرهم في قوانين أحواله من غير نظر في أدلة الوحدانية ووجه الدلالة والمعجزة وكان يحكم رسول الله صلى الله عليه

ومشهور عن أصحابه وبعض المحققين من الاشاعرة قالوا. لما كان الايمان هو التصديق والتصديق كما يكون بالقلب يكون باللسان فيكون كل منهما ركنا في الباب فلايثبت الايمان الابهما الاعند العجز وكذا الاحتياط واقع عليه والنصوص دالة عليه وذكروا ماتعلقت به الكرامية من نحو قوله عليه السلام. (أمرت أن أقاتل

وسلم بأيمانهم وقد قال تعالى: « وما أنت بمؤمن لنا » أى بمصدق ، ولم يفرق بين تصديق وتصديق ، ودليل إطلاقه على الفعل قوله عليه الصلاة والسلام « لايزني الزاني حين يزنى وهو مؤمن » وقوله : « الايمان بضعة وسبعون بابا أدناها : إماطة الأذى عن الطريق » أهـ وستعلم مافيه إذاقررنا لك مذاهب العلماء فى تحديدالأيمان

فاعلم أن الأيمان فى اللغة هو مطلق التصديق وعليه قوله تعالى حكاية عن أخوة يوسف : « وماأنت بمؤمن لنا » أي أنك لاتصدقنا فيما حدثناك به، و يحمل عليه قوله عليه الصلاة والسلام: « الأيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه و رسله » ومنه يقال: فلان يؤمن بكذا أي يصدقه و يعترف به، وفى الشرع يطلق الأيمان — عند الاشاعرة — على التصديق للرسول فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة بلا دليل كوحدة الصانع و وجوب الصلاة وحرمة الخمر حتى لولم يصدق بوجوب الصلاة مثلا عند السؤال عنها كان كافرا و يشترطون التصديق تفصيلا و إجمالا فيما علم إجمالا، و يتابعهم في هذا القول أكثر الأئمة كالقاضى، والأستاذ وكالصالحى ، وابن الراوندى من المعتزلة ، ذهب جهم ابن صفوان و إلى أن

الناس حتى يقولوا الا اله الا الله). وقوله تعالى (من كفر بالله من بعد ايمانه الا من أكره) الآية جعل المتكلم كافراً مع أن قلبه مطمئن بالايمان ولكن عفي عنه واذا كان كافراً باعتبار اللسان يكون مؤمنا باعتباره. لاتحاد مورد الايمان والكفر وصرح في الآية باثبات الايمان للقلب والكفر أيضا بقوله. (وقلبه مطمئن بالايمان ولكن من شرح بالكفر صدراً) وهو محل اتفاق بين الفريقين فوجب كون الايمان

الأيمان هو المعرفة بالله ، وذهب قوم من الفقهاء إلى أن الأيمان هو المعرفة بالله وبما جاءت به الرسل إجمالا ، والفرق بين المعرفة والتصديق أن التصديق هو ربط القلب على ماعلم من إخبار المخبر وهو أمر كسبي ثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه بل يجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة أنه جدار أو حجر .. وفي قول جهم والفقهاء مناقشة لا نطيل عليك بذكرها .. وقالت الكرامية : الأيمان عبارة عن كلمتي الشهادة ، وقال جماعة من المتكلمين — ويروي عن أبي حنيفة —: الأيمان هو التصديق مع كلمتي الشهادة ، وقال الخوارج والعلاف وعبد الجبار : هو عبارة عن الطاعات بأسرها فرضها ونفلها ، وقال الجبائي وابنه وأكثر معتزلة البصرة: هو الطاعات المفروضة — فعلا كانت أو تركا — دون النوافل ، وقال بعض السلف — ومنهم ابن مجاهد — والمحدثون كلهم :هو عبارة عن التصديق بالجنان والأقرار باللسان والعمل بالأركان

بهما وهو الاحتياط الا أن قول صاحب العمدة منهم ' ـ الايمان هو التصديق فمن صدق الرسول فيما جاء به فهو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى والاقرار شرط اجراء الاحكام ـ هو بعينه القول المختار عند الاشاعرة والمراد أحكام الدنيا من الصلاة خلفه ودفنه فى مقابر المسلمين وغير ذلك، واتفق القائلون بعدم اعتبار الاقرار على أن يعتقد أنه متى طولب به أتى به فان طولب به فلم يقر فهو كفر عناد. وهذا ماقالوا ان ترك العناد شرط وفسروه به ، وبالجملة فقد ضم الى التصديق بالقلب أو بهما فى تحقق الايمان واثباته أمور الاخلال بها اخلال بالايمان اتفاقا كترك السجود لصنم وكقتل نبى أو الاستخفاف به أو بالمصحف والكعبة وكذا مخالفة ماأجمع عليه وانكاره بعد العلم به ، قال الامام أبو القاسم الاسفراينى بعد ذكرها. اذا وجد ذلك دلنا على أن التصديق الذى هو الايمان مفقود من قلبه الى أن قال. لاستحالة أن يقضى السمع بكفر من معه الايمان *

هذا محصل بيان المذاهب الأسلامية فى حقيقة الأيمان ونحن لانتعرض لبيان أصحها وأجراها مع القواعد الشرعية والنقول الواردة فى كتاب الله وعلى لسان رسوله فأن هذا محله المطولات

ولايخفى على متأمل أن بعض هذه قديثبت وصاحبها مصدق لغلبة الهوى والمقطوع بهان الايمان وضع الٓهى أمر به عباده ورتب على فعله لازما: هو ماشاء من خير بلا انقضاء، وعلى تركه ضده بلا انقضاء وهذا لازم الكفر شرعا وان التصديق بما اخبر به النبي من انفراد الله تعالى بالألوهية وغيره إنما كان على سبيل القطع من مفهومه وأنه اعتبر فى ترتيب لازم الفعل وجود أمور عدمها مترتب ضده كتعظيم الله تعالى وأنبيائه وكتبه وبيته وترك السجود للصنم ونحوه والانقياد وهو الاستسلام الى قبول أوامره ونواهيه الذى هو معنى الاسلام، وقد اتفق أهل الحق وهم فريقا الاشاعرة والحنفية على أنه لاايمان بلا اسلام وعكسه فيمكن اعتبار هذه الامور أجزاء لمفهوم الايمان فيكون انتفاء ذلك اللازم عند انتفائها لانتفاء الايمان وان وجد التصديق، وغاية مافيه أنه نقل عن مفهومه اللغوى الذى هو مجرد التصديق الى مجموع هو منها ولا بأس به فانا قاطعون بانه لم يبق على حاله الاول اذ قد اعتبر الايمان شرعا تصديقا خاصا، وهو مايكون بأمور خاصة وأن يكون بالغا الى حد العلم ان منعنا ايمان المقلد والافالجزم الذى

لايجوز معه ثبوت النقيض وهو فى اللغة أعم من ذلك ويمكن اعتبارها شروطا لاعتباره شرعا فينتفى أيضا لانتفائها الايمان مع وجود التصديق بمحليه ولا يمكن اعتبارها شروطا لثبوت اللازم الشرعى فقط فينتفى عند انتفائها مع قيام الايمان لان الفرض ان عند انتفائها يثبت ضد لازم الايمان وهو لازم الكفر على ماذكرناه فيثبت ملزومه وهو الكفر .. واعلم أن الاستدلال ليس شرطا لصحة الايمان على المذهب المختار حتى صححوا ايمان المقلد ومنعه كثير وقل أن يرى مقلد فى الايمان بالله تعالى اذ كلام العوام فى الاسواق محشو بالاستدلال بالحوادث عليه وعلى صفاته والتقليد مثلا هو أن يسمع الناس يقولون إن للخلق ربا خلقهم وخلق كل شيء ويستحق العبادة عليهم وحده لاشريك له فيجزم بذلك لجزمه بصحة ادراك هؤلاء تحسينا لظنه بهم وتكبيرا لشأنهم عن الخطأ فاذا حصل عن ذلك جزم لايجوز معه كون الواقع النقيض فقد قام بالواجب من الايمان اذ لم يبق سوى الاستدلال ومقصود الاستدلال هو حصول ذلك الجزم فاذا حصل ماهو المقصود منه تم قيامه بالواجب، ومقتضى هذا التعليل أن لايكون عاصيا بعدم

الاستدلال لان وجوبه انما كان ليحصل ذلك فاذا حصل سقط هو غير أن بعضهم ذكر الاجماع على عصيانه فان صح فبسبب أن التقليد عرضة لعروض التردد بعروض شبهة بخلاف الاستدلال فان فيه حفظه ولأن الصحابة كانوا يقبلون ايمان عوام الامصار التى فتحوها من العجم تحت السيف أولموافقةبعضهم بعضاوتجويز حملهم اياهم على الاستدلال بعيد فى بعض الاحوال التى اذا نقلت يكاد يجزم العقل بعدم الاستدلال معها، ثم بعد هذا اختلفوا فى التصديق بالقلب الذى هو جزء مفهوم الايمان أو تمامه أهو من باب العلوم والمعارف أومن باب الكلام النفسى.فقيل بالاول ودفع بالقطع بكفر كثير من أهل الكتاب مع علمهم بحقية رسالته عليه السلام وما جاء به كما أخبر عنهم تعالى بقوله. «الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون» فى آى كثيرة، وبأن الايمان مكلف به والتكليف انما يتعلق بالافعال الاختيارية والعلم مما يثبت بلا اختيار كمن وقعت مشاهدته على من ادعى النبوة وأظهر المعجزة فلزم نفسه عند ذلك العلم بصدقه، وذهب امام الحرمين وغيره الى أنه من قبيل الكلام النفسى قال صاحب

الغنية. اختلف جواب أبي الحسن فى معنى التصديق فقال مرة هو المعرفة بوجوده وإلهيته وقدمه وقال مرة التصديق قول فى النفس غير أنه يتضمن المعرفة ولا يصح دونها ، وارتضاه القاضى فان التصديق والتكذيب والصدق والكذب بالاقوال أجدر ثم يعبر عن تصديق القلب باللسان اهـ * وظاهر عبارة الشيخ أبي الحسن أنه كلام النفس مشروط بالمعرفة ويحتمل أنه المجموع من المعرفة وذلك الكلام النفسى فلابد فى تحقق الايمان من المعرفة أعنى ادراك مطابقة دعوى النبي للواقع ومن آخر هو الاستسلام والانقياد لقبول الاوامر والنواهى المستلزم للاجلال وعدم الاستخفاف لما ذكرنا من ثبوت مجرد تلك المعرفة مع قيام الكفر وبلا كسب واختيار فيه وقصد اليه ومع هذا يتعلق ظاهر التكليف به نحو : «فاعلم أنه لا إله إلا الله» والمراد اكتسبه بفعل أسبابه حتى لو وقع العلم دفعيا احتاج الى تحصيله مرة أخرى كسبا على ماهو ظاهر كلام بعضهم وفيه نظر بل إذا حصل كذلك كفى ضم ذلك الامر الآخر من الانقياد اليه وذلك التكليف الكائن لتعاطى أسباب العلم انما هو لمن لم يحصل له العلم فاذا حصل هو سقط ما وجوبه لاجله ، ثم جعل بعض أهل العلم الاستسلام

والانقياد الذى هو معنى الاسلام داخلا فى معنى التصديق، وأطلق بعضهم اسم المرادف على الايمان والاسلام والاظهر أنهما متلازما المفهوم فلا يكون ايمان فى الخارج بلا اسلام ولا اسلام بلا ايمان وأن التصديق قول للنفس عن المعرفة لان المفهوم منه لغة نسبة الصدق الى القائل وهو فعل والمعرفة من قبيل الكيف المقابل لمقولة الفعل فلزم خروج كل من الانقياد الذى هو الاستسلام والمعرفة عن مفهوم التصديق وثبوت اعتبارهما فى الايمان إما على أنهما جزآن لمفهومه شرعا أو شرطان لاعتباره شرعا وهو الاوجه اذ فى الاول يلزم النقل وهو بلا موجب منتف وعدم تحقق الايمان بدونهما ليس يستلزم جزئيتهما المفهوم شرعا لجواز الشرطية الشرعية واذا ظهر ثبوت التصديق مع الكفر لانا لانجد مانعا فى العقل من أن يقول جبار عنيد لنبي كريم صدق بلسانه مطابقا لاعتقاد جنانه ثم يقتله لغلبة هوى بل قد وقع كثيرا على مايظهر عليه من تتبع القصص فان بعضها يفيد قتل بعضهم مع العلم بنبوتهم وبعضها يفيد قصد قتل بعضهم مع ذلك غير أن الله سبحانه سلم كما قصد عوج والجبار الذى أغراه مع اعترافهما بنبوة موسى عليه السلام على ما

تفيده القصة فلا يكون وجود نحو هذا دالا على انتفاء التصديق
من القلب كما ظنه الاستاذ على ماقدمناه عنه بل على عدم اعتباره
منجيا شرعا والايمان وضع الٰهى له تعالى أن يعتبر فى تحقق لازمه
الذى قدمناه ماشاء مع التصديق ولاعتبار التعظيم المنافى للاستخفاف
كفر الحنفية بألفاظ كثيرة وأفعال تصدر من المتهتكين لدلالتها
على الاستخفاف بالدين كالصلاة بلا وضوء عمدا بل بالمواظبة على
ترك سنة استخفافا بها بسبب انها انما فعلها النبى زيادة أو استقباحها
كمن استقبح من آخر جعل بعض العمامة تحت حلقه أو احفاء شاربه
فان قلت فقد صرح عليه السلام فى جواب جبريل عن السؤال عن
الاسلام بأنه الاعمال حيث قال: «وتقيم الصلاة وتؤتى الزكاة الخ» قلت
لاشك أنه يطلق على ذلك كما يطلق على ماذكرنا ومانسبناه له من
ملازمته مع الايمان أو الاتحاد به هو بما ذكرنا وأما بالمفهوم
المذكور فى قوله عليه السلام فلا يلازم الايمان بل ينفك عنه الايمان
و ينفرد أما هو فلا لاشتراط الايمان لصحة الاعمال بلا عكس
خلافا للمعتزلة وأما الخوارج فهى عندهم جزء المفهوم على ما قدمناه
﴿النظر الثانى﴾ متعلقه. متعلق الايمان ماجاء به محمد رسول الله صلى الله

عليه وسلم فيجب التصديق بكل ماجاء به من اعتقادى وعملى وأعنى
اعتقاد حقية العملى وتفاصيل هذين كثير اذ حاصل مافى الكتب
الكلامية والسنة هو تفاصيلهما فاكتفى بالاجمال وهو أن يقر
بأن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله عن مطابقة جنانه واستسلامه
* وأما التفاصيل فما وقع فى الملاحظة بأن جذبه جاذب الى التعقل
وجب اعطاؤه حكمه من وجوب الايمان به فان كان مما ينفى جحده
لاستسلام أو يوجب التكذيب فجحده كفر والافسق وضلل فما
ينفى الاستسلام كل ماقدمناه عن الحنفية وماقبله من قتل نبى اذ
الاستخفاف أظهر فيه ومايوجب التكذيب جحد كل ماثبت عن
النبى ادعاؤه ضرورة ويختلف حال الشاهد للحضرة النبوية وغيره فى
بعض المنقولات دون بعض فما كان ثبوته ضرورة عن نقل اشتهر
وتواتر فاستوى فى معرفته الخاص والعام استويا فيه كالايمان برسالة
محمد وماجاء به من وجود الله تعالى وانفراده باستحقاقه العبودية
على العالمين وهو معنى نفى الشريك والتفرد بالالوهية ومايلزمه من
الانفراد بالقدم وما عنه ذلك من الانفراد بالخلق ومايلزم الانفراد
بالخلق من كونه تعالى حيا عليما قديرا مريدا وأن القرآن كلام الله

وما يتضمنه من الايمان بأنه تعالى متكلم سميع مرسل لرسل قصهم علينا ورسلا لم يقصصهم منزل الكتب وله عباد مكرمون وهم الملائكة وانه فرض الصلاة والصوم وباقى الاركان وانه يحيي الموتى وأن الساعة آتيه لاريب فيها وانه حرم الربا والخمور والقمار وهو الميسر ونحو ذلك مما جاء مجيء هذا ومالم يجيء هذا المجيء بل نقل آحادا اختلفا فيه فيكفر الشاهد بجحده لثبوت التكذيب منه مالم يدّع صارفا من نسخ ونحوه دون الغائب حتى يكفر الشاهد بانكار سؤال الملكين وايجاب صدقة الفطر ويفسق الغائب به ويضلل وقيل بالتكفير فى السؤال أيضا لتواتره لانه لما لم يسمعه من فيه لم يكن ثبوته من النبي قطعا فلم يكن انكاره تكذيبا له بل للرواة أو تغليطا لهم وهو فسق وضلالة اللهم الا ان رده استخفافا اذ كان انما قاله النبي فيكفر * وأما ماثبت قطعا ولم يبلغ حد الضرورة كاستحقاق بنت الابن السدس مع البنت باجماع المسلمين فظاهر كلام الحنفية الاكفار بجحده لانهم لم يشترطوا سوى القطع فى الثبوت ويجب حمله على ما اذا علم المنكر ثبوته قطعا لان مناط التكفير وهو التكذيب او الاستخفاف بالدين ذلك يكون أما اذا لم يعلم فلا الا أن يذكر له أهل العلم ذلك فيلج وأما

التبرى من كل دين يخالف دين الاسلام فانما شرطه بعضهم لاجراء
أحكام الاسلام من الصلاة خلفه ودفنه فى مقابر المسلمين الى آخر
أحكام المسلمين فى حق بعض أهل الكتاب الذين يوحدون الله
تعالى ويقولون ان محمداً عليه السلام انما أرسل الى المشركين من
العرب أو غيرهم لا لثبوت الايمان فانه لو اعتقد عموم الرسالة وتشهد
فقط كان مؤمنا عند الله اذ يلزم اعتقاده ذلك التبرى ولم يشترطه
بعضهم لانه عليه الصلاة والسلام كان يكتفى بالتشهد منهم وقد نقل
اسلام عبدالله بن سلام فى صحيح البخارى وليس فيه زيادة على التشهد
وغير ذلك مايكاد انكاره أن يكون انكارا للضرورة ويجاب بأن كل
من كان بحضرته سمع منه ادعاء عموم الرسالة فاذا شهد أنه رسول
الله لزم تصديقه فى كل مايدعيه بخلاف الغائب فانه لم يسمع منه
فتمكنت الشبهة فى اسلامه بمجرد التشهد لجواز أن ينسب الى
الناس الافتراء فى ادعاء العموم جهلا بثبوت التواتر عنه به * هذا
وفى تلك التفاصيل تفاصيل اختلف فيها وقد اختلف فى تكفير
المخالف بعد الاتفاق على أن ما كان من أصول الدين وضرورياته
يكفر المخالف فيه كالقول بقدم العالم ونفى حشر الاجساد ونفى

العلم بالجزئيات ومن هذا المهيع اثبات الايجاب لنفيه اختياره تعالى عما يقول الجاهلون علوا كبيراً وما ليس من ذلك كنفى مبادىء الصفات وعموم الارادة والقول بخلق القرآن فذهب جماعة الى تكفيرهم وذهب الاستاذ أبو اسحق الاسفراينى الى تكفير من كفرنا منهم أخذا بقوله عليه الصلاة والسلام «من قال لاخيه يا كافر فقد باء به أحدهما» وقيل اذا خالف اجماع السلف * وظاهر قولي الشافعى وأبى حنيفة انه لا يكفر أحد منهم انه قال لجهم اخرج عنى يا كافر حملا على التشبيه وهو مختار الرازى ولكنه يبدع ويفسق فى بعضها بناء على وجوب اصابة الحق فيها عينا وعدم تسويغ الاجتهاد فى مقابلته بخلاف الفروع التى لم يجمع عليها وهاهنا تفاصيل واختلافات لاتليق بهذا المختصر ﴿ النظر الثالث ﴾ (١)

---

(١) القول بزيادة الايمان ونقصه مما أثبته طائفة ونفاه آخرون . قال الأمام الرازى وكثير من المتكلمين : وهذا بحث لفظى لأنه فرع تفسير الأيمان فأن قلنا هو التصديق فأنه لا يقبل الزيادة ولا النقصان لأنه لا يكفى إلا اليقين واليقين لا يقبل التفاوت لا بحسب ذاته ولا بحسب متعلقه أما أولا فلأن التفاوت إنما هو لاحتمال النقيض واحتمال النقيض بأبعد وجه ينافى اليقين فلا يمكن أن يجتمع معه ، وأما ثانيا فلأن متعلق التصديق.

فيه مسائل (الاولى) قال أبو حنيفة وأصحابه . لايزيد الايمان ولا ينقص، واختاره من الاشاعرة امام الحرمين وكثير، وذهب عامتهم الى زيادته ونقصانه قيل الخلاف مبنى على أخذ الطاعات فى مفهوم الايمان وعدمه فعلى الاول يزيد بزيادتها وينقص بنقصانها وعلى الثانى لا لانه اسم للتصديق الجازم مع الاذعان وهذا لايتغير بضم الطاعات ولا المعاصى، وفيه نظر بل قال بزيادته ونقصانه كثير ممن صرح بأنه مجرد التصديق لظواهر كقوله تعالى. «زادتهم ايمانا»

جميع ماعلم بالضرورة مجىء الرسول به والجميع من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد حتى يمكن اليقين ببعضه دون البعض لأنه إذا أمكن فيه التعدد لم يكن جميعا ، وإن قلنا إن الأيمان هو الأعمال سواء أقلنا هو الأعمال وحدها — لسانية أوجارحية — أم قلنا هو الأعمال مع التصديق — : فأنه يقبلهما وهذا ظاهر أما على القول بأن الأيمان مطلق الطاعات فرضا أونفلا تركا أوفعلا كما ذهب إليه البعض وقررناه لك فأن ازدياده حينئذ وانتقاصه بحسب المواظبة عليها وتركها ، وأما على القول بأن الايمان هو المفروض من الطاعات فقط كما ذهب إليه آخرون فازدياده إنما هو بحسب ازدياد أوقاتها وانتقاصه بحسب انتقاصها أو بعدم وجوبها كما فى الحج والزكاة للفقير . هذا ملخص كلام الأمام الرازى وبعض المتكلمين

والحق أن الأيمان — وان كان معناه التصديق — يقبل الزيادة والنقصان بحسب الذات وبحسب المتعلق فأن التصديق من الكيفيات النفسانية

ونحوه وعن ابن عمر قلنا يارسول الله ان الايمان يزيد وينقص قال «نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار» وقالوا لامانع من ذلك بل اليقين الذى هو مضمون التصديق يتفاوت قوة فى نفسه من أجلى البديهيات الى أخفى النظريات القطعية ولذا قال الخليل عليه السلام حين خوطب بقوله.(أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي) والحنفية ومعهم امام الحرمين وغيره لايمنعون الزيادة والنقصان باعتبار جهات هى غير نفس الذات بل

المتفاوتة قوة وضعفا وقولكم إن الواجب اليقين والتفاوت لا يكون إلا بسبب احتمال النقيض فنحن لا نسلم هذا الحصر إذ يجوز أن يكون سبب التفاوت قوة اليقين أوضعفه من غير احتمال للنقيض وكيف وكل واحد منا يدرك تماما أن إيمانه ليس كأيمان النبي صلى الله عليه وسلم ولا كأيمان أصحابه الذين شهدوا مواقع التنزيل ورأوا من آيات صدقه وتأييد الله له ماتطمئن به قلوبهم وتقوي عقائدهم و يشتد يقينهم ، ثم مامعني قول ابراهيم عليه السلام : «ولكن ليطمئن قلبي» إلا أنه يدل على قبول التصديق اليقيني للزيادة ، وأيضا فأن التصديق التفصيلي — في أفراد ماعلم مجيئه صلى الله عليه وسلم به — جزء من الأيمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالأجمال ومعني هذا أن أفراد ماجاء به النبي متعددة وداخلة في التصديق الأجمالي فأذا علم واحدا منها بخصوصه وصدق به كان هذا تصديقا مغايرا لذلك التصديق المجمل وجزءا من الأيمان ولاشك أن التصديقات التفصيلية تقبل الزيادة

بتفاوته يتفاوت المؤمنون وروى عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه قال ايمانى كايمان جبريل ولا أقول مثل ايمان جبريل لان المثلية تقتضى المساواة فى كل الصفات والتشبيه لايقتضيه فلاأحديسوى بين ايمان آحاد الناس وايمان الملائكة والانبياء بل يتفاوت غير أن ذلك التفاوت بزيادة ونقص فى نفس الذات أو بأمور زائدة عليها فمنعوا الاول وقالوا مايتخايل من أن القطع يتفاوت قوة انما هو راجع الى جلائه فاذا ظهر القطع بحدوث العالم بعد ترتيب مقدماته

فكذا الأيمان ، وهذه النصوص الواردة في كتاب الله تعالى أنها تكفى للدلالة على ماذهبنا إليه : « واذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا ، ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم ، و يزداد الذين آمنوا إيمانا ، ومازادهم إلا إيمانا وتسليما» وكان أبو حنيفة رضي الله عنه يؤول هذه الآيات بأنهم كانوا آمنوا فى الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص ، وحاصله أنه كان يزيد بزيادة مايجب الأيمان به وهذا لايتصور فى غير عصر النبي عليه الصلاة والسلام ، و يقال على هذا إن الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي صلي الله عليه وسلم والأيمان — كما علمت — واجب أجمالا فيما علم إجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولاخفاء في أن الايمان التفصيلي إزيد بل أكمل . و يكفى هذا القدر فى هذا الموضوع والله تعالى يرشدك و يسدد خطاك

كان الجزم الكائن فيه كالجزم فى قولنا الواحد نصف الاثنين وانما تفاوتهما باعتبار أنه اذا لوحظ هذا كان سرعة الجزم فيه ليس كالسرعة التى فى الآخر خصوصاً مع عزوب النظر فيتخيل أنه أقوى وانما هو أجلى عند العقل فنحن لو سلمنا ثبوت ماهية المشكك وأن مابه التفاوت شدة كشدة البياض الكائن فى الثلج بالنسبة الى الكائن فى العاج مأخوذ فى ماهية البياض بالنسبة الى خصوص محل لانسلم أن ماهية اليقين منه لعدم مايوجبه ولو سلمنا أن ماهية اليقين تتفاوت لانسلم أنه بمقومات الماهية بل بغيرها وقد ذكروا أنه يتفاوت باشراق نوره وثمراته فان كان زيادة اشراق نوره هو زيادة القوة والشدة فلاخلاف فى المعنى اذ يرجع النزاع الى أن الشدة

هذا آخر ما أردنا التعليق عليه من كتاب المسايرة للكمال بن الهمام ، فخذ ما آتيناك ، والله تعالى المسئول أن يجعلنا و إياك من الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه ، ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب ، وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمى وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا إلي يوم الدين م

كتبه لثلاث بقين من ذي القعدة ١٣٤٧ محمد محيي الدين عبد الحميد الشرقاوى الأزهري الحنفي

والقوة التى اتفقنا على ثبوت التفاوت بها زيادة ونقصانا هل هى داخلة فى مقومات اليقين أو خارجة فقد اتفقنا على ثبوت التفاوت بأمر معين والخلاف فى نسبته الى تلك الماهية لاعبرة به وان كان زيادة اشراقه غير زيادة القوة فالخلاف ثابت * ومن الخوارج التى يثبت بها التفاوت ماذكره امام الحرمين حيث قال. النبى يفضل من عداه باستمرار تصديقه يعنى توالى أشخاصه لاستمرار مشاهدة الموجب والجلال والكمال بخلاف غيره حيث يعزب عنه ويحضر فيثبت للنبى وأكابر المؤمنين أعداد من الايمان لايثبت لغيرهم الا بعضها فاستمرار حضور الجزم قد يخال زيادة قوة فى ذاته وليس اياه أو إياه وليس داخلا على مارددناه آنفا والى هذا ترد الظواهر من الآى والحديث وقول على رضى الله تعالى عنه لو كشف الغطاء ماازددت يقينا الظاهر فى تصور زيادته الى الزيادة بما قلناه، هذا ولما كان ظاهر قول الخليل .(ولكن ليطمئن قلبى)عدم الاطمئنان وهو ينافى القطع وعدم التردد احتيج الى تأويله فقيل الخطاب مع الملك ليطمئن قلبه بأنه جبريل والتأمل اليسير ينفيه وقيل زيادة الاطمئنان ويرجع الكلام فى معنى زيادته ويجىء فيه ماتقدم وقيل

طلب حصول القطع بالاحياء بطريق آخر وهو البديهى سبب وقوع الاحساس به وهذا حسن ولايفيد فى محل النزاع لاحد من الفريقين وحاصله أنه لما قطع بذلك عن موجبه اشتاق الى مشاهدة هـذا الامر العجيب الذى جزم بثبوته كمن قطع بوجود دمشق ومافيها من أجنة يانعة وأنهار جارية فنازعته نفسه فى رؤيتها والابتهاج بمشاهدتها فانها لاتسكن وتطمئن حتى يحصل مناها وكذاشأنها فى كل مطلوب مع العلم بوجوده فايس تلك المنازعة والتطاب ليحصل القطع بوجود دمشق اذالفرض ثبوته ﴿ المسألة الثانية ﴾ لمشايخ الحنفية خلاف فى أن الايمان مخلوق أوغير مخلوق والاول عن أهل سمرقند والثانى عن البخاريين بعد اتفاقهم على أن أفعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى وبالغ بعض مشايخ بخارى كابن الفضل والشيخ إسماعيل بن الحسين الزاهد وتبعهم أئمة فرغانة فكفروا من قال بخلق الايمان وألزموا عليه خلق كلام الله تعالى ورووه عن نوح بن أبى مريم عن أبى حنيفة لانه قال تعالى بكلامه الذى ليس بمخلوق. (فاعلم أنه لااله الا الله) وقال تعالى. (محمد رسول الله) فيكون المتكلم به قد قام به ماليس بمخلوق كما أن من قرأ القرآن قرأ كلام

الله الذى ليس بمخلوق لانه بقراءة ما نظمه الغير لا تنقطع النسبة اليه بل يقال قال خطبة فلان وشعره ولمن تكلم بكلام هذا ليس كلامه وانما هو كلام فلان مع أنه المتكلم به الآن قال بعضهم يقال فلان تلا كلام فلان اذا قرأ منظومه الدال على كلامه فمن قرأ هذا المنظوم الدال على كلام الله تعالى يصير قارئا لكلام الله تعالى حقيقة لا مجازا لان تلاوة الكلام لا تكون إلا هكذا هذا غاية متمسكهم وجهلهم مشايخ سمرقند وقد ذكروا فى الفقه أن مثل. (الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم) إلى آخر الفاتحة اذا لم يقصد به قراءة القرآن جاز للجنب قراءته وهو ممنوع من قراءة القرآن فظهر أن ما وافق لفظه لفظ القرآن اذا لم يقصد به القرآن لا يكون قرآنا هو كلام الله تعالى وأيضا كون كل ذاكر من القائل سبحان الله والحمد لله بل كل متكلم فى أى غرض فرض وإن لم يوافق نظم القرآن الا فى أجزاء قد قام به ماليس بمخلوق من معانى كلام الله تعالى اذ منها مايطابق المعنى القائم بذاته تعالى اذ قل أن لا يشتمل كلام على كلمة مثلها فى القرآن فان كان قيام ماليس بمخلوق به باعتبار موافقة لفظه لفظ القرآن فلا يخصوا الايمان بل كل متكلم كما قلنا وان كان

باعتبار قصده قراءة القرآن بذلك النظم لم يلزم مدعاهم فان المتلفظ بالشهادتين اقرار بالتصديق لم يقصد قراءة القرآن ونص كلام أبى حنيفة فى الوصية صريح فى خلق الايمان حيث قال. نقر بأن العبد مع أعماله واقراره ومعرفته مخلوق ثم نقول الذى نعتقده أن القائم بقارىء القرآن كله حادث لأن القائم به ان كان مجرد التلفظ والملفوظ بأن كان غير متدبر أصلا وانما يشرع لسانه فى محفوظه غير واع لما يقول أصلا ولا متعقل معناه فظاهر اذ الاول أمر اعتبارى والثانى معلوم كون العدم سابقا عليه ولاحقا له وان كان متدبرا فانما يحدث فى نفسه صور معانى النظم وغايتها أن تدل على القائم بذات الله تعالى للقطع بانها ليست عين القائم بذاته اذ لا يتصور انفكاك ذلك ثم شتان ما بين الصفتين فى النوع فان القائم بذات الله تعالى الذى هو المدلول لفعل القارىء صفة الكلام النفسي والقائم بنفس القارىء صفة العلم بتلك المعانى النظمية لا الكلام، أرأيت قارىء (أقيموا الصلاة) قام بنفسه طلبها من المكلفين؟ وكذا كل ناقل كلام الغير من أمره ونهيه وخبره لم يقم بنفسه منه كلام بل علم * فان قيل فكيف قال أهل السنة القراءة حادثة أعنى أصوات القارىء المكتسبة ولذا يؤمر بها

تارة وينهى عنها أخرى وكذا الكتابة والمقروء المكتوب فى المصاحف
المسموع المحفوظ فى الصدور قديم وهذا يقتضى قيامه بنفس الانسان
لان المحفوظ مودع فى القلب فالواجب أنه ظاهر فيما ذكرت غير أنهم
تساهلوا فى اللفظ وصرحوا بتساهلهم حيث أعقبوا هذا الكلام
بقولهم ليس حالا فى لسان ولا قلب ولا مصحف لان المراد به المعلوم
بالقراءة المفهوم من الخط والالفاظ المسموعة وهذا تصريح بأن
المعلوم ليس حالا فى القلب وانما الحال فيه نفس فهمه والعلم به أما
ماهو متعلق العلم والفهم فليس حالا فيه وهو القديم بل نقل بعضهم
أنهم منعوا من القول بحلول كلامه فى لسان أو قلب أو مصحف وان
أريد به اللفظ رعاية للادب ﴿المسألة الثالثة﴾ اختلف فى جواز
ادخال الاستثناء الايمان بأن يقال أنا مؤمن ان شاء الله. فمنعه
الاكثرون منهم أبو حنيفة وأصحابه وانما يقال أنا مؤمن حقا، وأجازه
كثير منهم الشافعى وأصحابه، ولا خلاف بينهم فى أنه لا يقال للشك
فى ثبوته للحال والا كان الايمان منفيا بل ثبوته فى الحال مجزوم به
غير أن بقاءه الى الوفاة وهو المسمى بايمان الموافاة غير معلوم ولما
كان ذلك هو المعتبر فى النجاة كان هو الملحوظ عند المتكلم فى ربطه

بالمشيئة وهو مستقبل فالاستثناء فيه اتباع لقوله.(تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غداً الا أن يشاء الله) الا أنه لما كان ظاهر التركيب الاخبار بقيام الايمان في الحال وقران الاستثناء به كان تركه أبعد عن التهمة فكان واجبا وأما من علم قصده فربما تعتاد النفس التردد لكثرة إشعارها بترددها في ثبوت الايمان واستمراره وهذه مفسدة اذقد يجر الى وجوده آخر الحياة الاعتياد به خصوصا والشيطان متبتل بك لاشغل له سواك فيجب تركه ﴿المسئلة الرابعة﴾ الايمان باق مع النوم والغفلة والغشية والموت وان كان كل منهما يضاد التصديق والمعرفة ولكن الشرع حكم ببقاء حكمها الى أن يقصد صاحب التصديق والمعرفة الى ابطالهما باكتساب ماحكم الشرع بمنافاته فيرتفع ذلك الحكم خلافا للمعتزلة في قولهم ان النوم والموت يضادان المعرفة واذا قلنا ان النبوة من الانباء والنبي معناه المنبيء عن الله تعالى فلاشك أنه ليس منبئا في حال النوم ولا مبلغا في حال السكوت والموت مع أن الحكم له بالنبوة باق الى الابد وان لم يبلغ عنه الا مرة واحدة والاتفاق على أن حكم النكاح وسائر العقود باق بعد فناء الايجاب والقبول والحاجة فيما نحن فيه اليه أمس وأما ان كانت النبوة

مرتبة من القرب خاصة يقترن بها بحجاب التبليغ عن الله ممن أوحى اليه بذلك إجلالا لمن حمله الله ذلك فهى بعينها باقية أبدا وصفا للروح والله أعلم *

ولنختم الكتاب بايضاح عقيدة أهل السنة والجماعة * وهى انه تعالى واحد لا شريك له منفرد بخلق الذوات وأفعالها ومنفرد بالقدم بصفاته الذاتية وكذا الفعلية عند الحنفية ككونه خالقا ورازقا فهو خالق قبل المخلوقين رازق قبل المرزوقين فى الازل وصفات ذاته حياته بلا روح حالة وعلمه بلا ارتسام فى قلب ولا دماغ بكل جزئى كان أو هو كائن قبل كونه من حركة كل شعرة ونحوها وسكونها بعلم واحد لم يتجدد له علم بحسب تجدد المعلومات وقدرته على كل الممكنات وارادته ارادة واحدة قائمة بذاته لكل الكائنات لم يتجدد له ارادة بتجدد المرادات فالطاعات بارادته ومحبته ورضاه وأمره والمعاصى بارادته تعالى لا بمحبته ورضاه وأمره والكل بقضائه وقدره بلا جبر وإلجاء فى الافعال التكليفية وسمعه بلا اصماخ لكل خفى كوقع أرجل النملة وكلام النفس وبصره بلا حدقة يقلبها تعالى رب العالمين عن ذلك لكل موجود كأرجل النملة السوداء على

الصخرة السوداء فى الليلة الظلماء وخفايا السرائر متكلم بكلام قائم بنفسه أزلا وأبدا ينافى الآفة والسكوت ليس بصوت ولا حرف لاتقوم الحوادث به فلا يصح عليه حركة ولا سكون ولا يحل فى شىء ليست صفاته من قبيل الاعراض ولا عينه ولا غيره أحدث العالم باختياره من غير غرض هو استكمال زائد على ما كان قبل احداثه لايتجدد له اسم ولاصفة لاضدله ولامشابه ولاحد ولانهاية ولاصورة يستحيل عليه سمات النقص كالجهل والكذب ليس بجوهر ولاعرض ولافى جهة ولاعلى مكان لايكون الا مايشاء لايحتاج الى شىء وانه حليم عفو غفور لكبائر من شاء ممن مات مصرا على الكبائر بشفاعة من شاء من نبى أوولى أولا بشفاعة الا الكفر فأهله مخلدون فى النار والمؤمنون مخلدون فى الجنة ابتداء أوفى عاقبة أمرهم ان ادخلوا النار بجرائمهم ولاتبيد الجنة ولاالنار ولاتموت الحور عند أبى حنيفة وهما مخلوقتان الآن ويراه المؤمنون فى الجنة لافى جهة ولا باتصال مسافة وأنه أرسل رسلا أولهم آدم وأكرمهم عليه خاتمهم محمد صلى الله عليه وسلم وأنزل كتبا آخرها القرآن * وانه تعالى يحيى الموتى فيبعثهم بأجسامهم وانه لايجب عليه شىء ويجب محبته

اشكره على خليقته وأن سؤال الملكين وعذاب القبر والحساب والميزان والحوض والصراط حق وأشراط الساعة من خروج الدجال ونزول عيسى عليه السلام وخروج يأجوج ومأجوج والدابة وطلوع الشمس من مغربها حق وأن الخليفة الحق بعد محمد صلى الله عليه وسلم أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي، والتفضيل على هذا الترتيب والله سبحانه نسأله من عظيم جوده وكبير منه أن يتوفانا على يقين ذلك مسلمين انه ذو الفضل العظيم وهو حسبنا ونعم الوكيل ولا حول قوة الا بالله العلى العظيم

فهرست كتاب المسايرة

للكمال بن الهمام

أطلع على هذا الكتاب حضرة صاحب الفضيلة أستاذنا الجليل العلامة الكبير الأستاذ الشيخ عبد المجيد اللبان شيخ القسم العالى فتفضل بكتابة ما يلى:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الواحد فى صفاته. المتفرد بكمالاته. وهب فضله من شاء. وأرسل لهذه الامة صفوة الأنبياء بدين قيم غير ذى عوج فكانوا به خير أمة أخرجت للناس. صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه الذين اعتصموا بالحق ونصروا الدين بغير محاباة ولا مداجاة. سلكوا فى سبيل الدعوة اليه طريق النصح الصريح ومنهج البرهان. في تواضع ومساواة فتم الهدى وظهر دين الله. فله الحمد على ماوهب وله الشكر على ما أعطي.

ولدي العزيز: (الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد): أهديك تحياتى. وأعلمك بأنى قرير العين بما صنعت: قرأت كتابك (شرح المسايرة للكمال بن الهمام) فأعجبنى أسلوبه. وسرتني جزالته: جمع من التوحيد ماجاء في كتاب الله فهو من الهدي وخير الهدى هداه. خلا من التعقيد. وسما عن الابتذال فكان سهلا ممتعا بحر علم يصحح عقيدة من قرأه ومنهل تهذيب يثقف نفس من ذاكره بقلب سليم. نفع الله بك وتقبل مؤلفك وأجزل لك مثوبته.. تقبل ثناء وشكر والدك الشفيق المعجب بمواهبك؟

عبد المجيد اللبان

المحرم سنة ١٣٤٨ — يونيه سنة ١٩٢٩